STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

III

G. E. VON GRUNEBAUM. — *Idéologie musulmane et Esthétique arabe* 5

H. TERRASSE. — *L'art de l'empire almoravide : ses sources et son évolution* 25

L. TORRES BALBAS. — *Extension y demografia de las ciudades hispanomusulmanas* 35

R. BRUNSCHVIG. — *Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien* 61

S. D. GOITEIN. — *The Cairo Geniza as a source for the history of muslim civilisation* 75

Cl. CAHEN. — *L'Histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval* 93

Sh. T. LOKHANDWALLA. — *The Bohras, a muslim community of Gujarat* 117

Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Lugduno-Batava, Facultate Litterarum Burdigalensi, Legato c. n. De Goeje Stichting in lucem prodiit.

LAROSE — PARIS

MCMLV

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent sera mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière sera accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraîtront, sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. Brunschvig, Faculté des Lettres, Bordeaux ; Prof. J. Schacht, Université de Leiden, Pays-Bas.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur Larose, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^). Correspondant pour les Pays-Bas : Universitaire Pers, Nieuwsteeg 1, Leiden.

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis will be laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention will be paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica will appear, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. Brunschvig, Faculté des Lettres, Bordeaux ; Prof. J. Schacht, University of Leiden, Netherlands.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. Larose 11 rue Victor-Cousin, Paris (V^e^). Agent for the Netherlands : Universitaire Pers, Nieuwsteeg 1, Leiden.

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

III

G. E. VON GRUNEBAUM. — *Idéologie musulmane et Esthétique arabe* 5

H. TERRASSE. — *L'art de l'empire almoravide : ses sources et son évolution* 25

L. TORRES BALBAS. — *Extension y demografia de las ciudades hispanomusulmanas* 35

R. BRUNSCHVIG. — *Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien* 61

S. D. GOITEIN. — *The Cairo Geniza as a source for the history of muslim civilisation* 75

Cl. CAHEN. — *L'Histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval* 93

Sh. T. LOKHANDWALLA. — *The Bohras, a muslim community of Gujarat* 117

Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Lugduno-Batava, Facultate Litterarum Burdigalensi, Legato c. n. De Goeje Stichting in lucem prodiit.

LAROSE — PARIS

MCMLV

IDÉOLOGIE MUSULMANE ET ESTHÉTIQUE ARABE [1]

Pendant des siècles l'Arabie pré-islamique avait piétiné sur place. Les grands antagonismes de la politique internationale l'avaient touchée, les mouvements intellectuels et religieux du monde antique mourant l'avaient frôlée, sa vie économique (du moins dans les territoires marginaux et dans les villes, centres d'un commerce assez organisé) dépendait à un certain point des relations avec les pouvoirs limitrophes. Mais ces contacts n'avaient pas abouti à des influences. Il est vrai que certaines idées communes au monde hellénistique s'étaient répandues dans la Péninsule, et il est vrai aussi qu'il y avait familiarité dans les milieux citadins avec les tendances maîtresses des religions monothéistes qui semblent avoir été représentées par des sectaires assez incultes. Avec tout cela la vie spirituelle des Arabes des temps de l'Ignorance (pour emprunter ce terme aux musulmans) continuait dans son retard séculaire sur les civilisations environnantes. Ce n'est qu'au cinquième ou au sixième siècle que nous saisissons au vif l'histoire et politique et spirituelle des populations arabes. Nous nous apercevons que leur polythéisme s'est routinisé, qu'il y a dissatisfaction manifeste à l'égard des conceptions religieuses traditionnelles qui ne suffisent plus à inspirer la conviction et pas même le fanatisme à un peuple sobre et utilitariste ; l'Arabie est prête à être réformée par une secousse violente, mais elle n'est pas entrée

(1) Conférence donnée à l'Université de Bordeaux le 16 novembre 1954.

en crise ; elle attend un changement sans s'en rendre compte. Elle prend note du fait qu'il y a des révélations, des prophètes, des religions qui exigent une conduite très disciplinée et des loyautés absolues, mais elle n'envisage pas la possibilité que ces idées pourraient la regarder d'une manière directe et pour ainsi dire personnelle.

Dans cette époque d'un quiétisme décevant la poésie était, comme elle l'avait été toujours, le seul luxe intellectuel et artistique auquel la société arabe s'adonnât. Il est assez difficile de dire si c'était l'amour de la langue ou le goût de la poésie que les Arabes cultivaient, bédouins ou citadins ; la langue tout comme la généalogie, et peut-être plus qu'elle, était le lien qui unissait des populations tribales dispersées sur une aire très vaste et séparées par une désorganisation politique à peu près constante. La beauté et l'expressivité de la langue pure (qui n'existait que dans l'abstrait ou bien dans les odes des poètes les meilleurs) étaient ressenties comme des vérités incontestées et incontestables et sur lesquelles était basé au moins en partie l'orgueil des Arabes et le mépris qu'ils professaient pour leurs voisins, attitude qui s'est, d'ailleurs, perpétuée jusqu'à nos jours. L'attrait esthétique de leur poésie était pour les Arabes comme pour nous identique ou presque avec l'attrait d'un langage manié à la perfection et avec beaucoup de sensibilité acoustique, langage disposant d'un grand appareil de figures et d'images employées avec un raffinement fort intelligent pour traiter inlassablement un contenu très limité et devenu tout à fait conventionnel, standardisé.

Il faut noter une fois de plus que ce n'est pas seulement dans les grands thèmes que la poésie pré-islamique a accepté des restrictions très graves, mais encore dans le traitement de détail des sujets admis. L'exubérante richesse de traits bien observés dans les descriptions de la faune de la steppe ne doit pas obscurcir le fait que ce sont toujours les mêmes animaux auxquels une école poétique s'intéresse ; on peut aisément dresser la liste des animaux omis, et il n'est pas du tout facile de deviner les raisons qui peuvent avoir conduit à leur exclusion. En somme, la poésie pré-islamique est une poésie de virtuoses qui doivent plaire à un public très épris de sa langue et qui ne veut

pas être diverti par la variété des matières, mais qui applaudit aux variations et à l'embellissement d'un choix de sujets très limité. Les sujets et la manière dont ils sont traités reflètent le goût des bédouins ; les citadins n'ont pas développé une poésie qui leur fût propre ; les quelques poètes citadins ou mi-citadins se contentent d'imiter la tradition de la steppe, et ils semblent souscrire au préjugé général décrétant l'infériorité du langage et du don poétique de l'habitant des villes.

L'islamisme n'est pas un mouvement littéraire — il semblera peut-être inutile de le dire ; mais pour Mahomet, premier prédicateur d'une religion fondée sur un livre arabe et qui devait paraître aux contemporains quelque peu livresque, l'affirmation qu'il était prophète et rien que prophète, ni poète ni devin, était d'une toute première nécessité. Ses adversaires païens s'efforcèrent de leur mieux de confondre les notions de révélation et de divination d'une part, de révélation et de production poétique d'autre part. Se trouvant accusé de n'être rien d'autre qu'un poète, Mahomet était forcé de se dissocier nettement de la poésie et, par surcroît, d'afficher une espèce d'antagonisme envers la littérature et les littérateurs en les dénonçant comme des menteurs qui « ne font pas ce qu'ils disent ». Ce n'est pas exagérer beaucoup que de dire que cette formule un peu naïve a pour jamais bloqué la route vers une esthétique littéraire d'un caractère spécifiquement musulman ; l'élimination de l'idée d'une réalité artistique à côté de la réalité dans laquelle nous croyons vivre est implicite dans le jugement du Prophète, et elle s'allie avec la correction morale comme critère principal de la réussite de l'œuvre pour rendre douteuse ou même illégitime l'invention autonome — j'évite le terme de « création », notion nécessairement suspecte aux théologiens islamiques — de la part de l'artiste. Malgré cette attitude du Prophète, le Coran a été reconnu très tôt comme un chef-d'œuvre littéraire. En effet, après quelques hésitations de nature théologique ainsi qu'esthétique, la précellence littéraire du Coran, son inimitabilité du point de vue artistique, ont été acceptées comme un dogme par la communauté des vrais croyants. Strictement parlant, le dogme ne constate que le fait de l'inimitabilité du Livre, en se fondant sur le refus des païens

de produire son égal quand, à raison d'une provocation directe de la part du Prophète, ils auraient eu tout à gagner à tenter l'essai ; mais à part cette incapacité constatée des adversaires à laquelle on pouvait ajouter celle de quelques esprits forts musulmans qui, disait-on, s'étaient donné du mal pour rivaliser avec la Révélation, le consensus interprétait la donnée dogmatique comme une assertion de la perfection de style du Coran.

Mahomet avait adouci sa condamnation des poètes en exceptant ceux dont les vers seraient utiles à la cause de Dieu et du Prophète. Malgré cet encouragement, ces partisans ne composèrent pas de poésies remarquables. A part quelques poèmes politiques animés d'une verve de partisans assez prenante, les contemporains du Prophète n'ont rien laissé qui, sauf pour des considérations historiques, méritât vraiment la préservation. Il est curieux qu'une impulsion aussi élémentaire et aussi forte que la conversion à l'islamisme n'ait pas provoqué d'échos littéraires importants ; il est plus curieux encore que les sujets nouveaux que le Coran avait introduits et qui pour nous se prêtaient fort bien à l'élaboration littéraire, comme les descriptions du Jugement Dernier, du Paradis et de l'Enfer, n'aient point tenté les poètes des premières générations de croyants. A de menues exceptions près, il n'y eut pas de poésie religieuse en dehors des cercles de l'hétérodoxie avant la fin du deuxième siècle de l'ère musulmane. Ce n'est qu'au temps où la piété mystique devint le thème dominant de la religiosité islamique que s'est développée une poésie religieuse de tenue orthodoxe en langue arabe. Plus tard encore cette poésie religieuse s'enrichit d'une espèce d'hymnodie en l'honneur du Prophète ou des saints locaux ; mais il faut se rendre compte que ces poèmes panégyriques, quand ils ne sont pas d'origine populaire, reflètent l'érudition un peu torturée de théologiens bien intentionnés plutôt que la dévotion authentique de poètes-nés. Il y a dans la littérature arabe de très émouvantes prières et des sermons très efficaces ; mais peu s'en faut qu'il y manque la poésie d'inspiration religieuse, sinon mystique.

Mais revenons à l'islamisme des origines. Le Prophète se voyait l'avertisseur d'un peuple assoupi dans l'ignorance des vérités suprêmes, engourdi dans la négligence, exposé à la menace de

la fin du monde. En offrant aux Arabes la révélation du Seigneur (essentiellement identique aux révélations accordées auparavant aux juifs et aux chrétiens, que le Coran désignera comme possesseurs de livres) Mahomet leur montre la voie du salut ; il ne reconnaît d'obstacle au salut que l'ignorance des ordres de Dieu ; une fois ces ordres promulgués et compris, c'est seulement la mauvaise volonté qui bloque la voie droite, pour le moins en ce qui regarde les païens. Les commandements du Seigneur sont simples — la croyance en Son unicité et Son omnipotence, en la faiblesse absolue de l'homme, en la vérité de la mission de Mahomet, « sceau des Prophètes ». Accepter comme véridique la révélation du Prophète implique d'admettre le Coran comme parole authentique de Dieu, et de croire à l'eschatologie du Livre Sacré. En fait, l'homme ne peut pas être séparé de sa communauté ; donc il devient nécessaire d'organiser la communauté de Dieu sur la terre ; il faut établir un état qui se développera en empire, parce que la direction des affaires doit appartenir aux détenteurs de la vérité finale; le niveau spirituel et social de l'individu dépend de la perfection de la vérité politico-religieuse selon laquelle il vit. Il ne peut être action humaine qui n'influe sur le rang de l'agent aux yeux de Dieu. Voilà pourquoi toute action humaine doit être justifiable par le Livre ou la tradition du Prophète bien-guidé, considérés comme les sources germinales d'un règlement encyclopédique de la vie humaine allant de la conception jusqu'à la résurrection.

Il faut se demander : de quelle manière un système religieux tel que l'islamisme pouvait-il utiliser la poésie, ou la littérature en général ? Pour la propagande politico-religieuse, cela va sans dire ; mais c'est bien peu. Peut-être vaudrait-il mieux reformuler notre problème et demander : Est-ce que l'islamisme avait besoin de la littérature ? Ou plutôt : Y avait-il un genre littéraire duquel l'islamisme ne pouvait se passer ? En examinant les genres littéraires à la portée de Mahomet et de ses contemporains, il faut avouer qu'il n'y en avait pas. Mis à part la satire et le panégyrique, le Prophète n'aurait jamais eu recours à l'expression poétique. Mais si pour leur progrès spirituel les croyants ne dépendaient pas du développement de l'un des

genres poétiques que leur héritage avait mis à leur disposition, ils avaient besoin de la poésie traditionnelle en bloc. Car la parole de Dieu leur échappait sans une connaissance détaillée de la langue ancienne. Par conséquent l'étude de la poésie païenne se montra indispensable ; il fallait la collecter, l'analyser, et dans un sens la perpétuer. Mais, rappelons-le, la poésie était valorisée comme instrument lexicologique, comme science auxiliaire ; sa valeur artistique (quoique reconnue) était accidentelle et tout à fait secondaire. Aussi, ce qui importait, c'était la survie des matériaux classiques, mais non pas la production des contemporains au langage métissé. Pour comprendre les conséquences de cette situation il faut regarder dans d'autres directions. On ne s'étonnera pas de ce que l'islamisme ait encouragé la calligraphie ; on avait besoin de nombreux exemplaires du Livre ; mais l'islamisme n'avait pas de raison de cultiver l'embellissement des livres à la manière des Manichéens, qui ne firent que suivre l'exemple de leur prophète en dépensant de larges sommes pour l'exécution somptueuse de leurs ouvrages religieux. Donc, notre problème se posera ainsi : Où est-ce que l'islamisme, doctrine et pratique, offre un point de départ naturel pour le développement de l'un des grands genres littéraires ?

En commençant l'analyse, il faut se rappeler que l'islamisme ne connaît pas une liturgie sur le modèle chrétien ou hellénique, c'est-à-dire que les variations du culte musulman pendant l'année ecclésiastique sont assez menues. La liturgie chrétienne s'adresse à l'imagination, la liturgie musulmane à la discipline. La liturgie chrétienne dramatise le mystère, la liturgie musulmane est sans mystère. L'islamisme n'a pas de sotériologie ; la chute de l'homme, simple acte de rupture d'un contrat d'obéissance conclu entre Adam et son Seigneur, n'a pas corrompu sa nature au point que sa restauration nécessitât un sacrifice divin ; pour Mahomet, l'homme n'est pas corrompu mais égaré ; il n'a pas besoin d'être sauvé, mais d'être délivré des conséquences pénibles de son aveuglement. Donc il n'y a pas de place dans l'islamisme pour un mythe de chute et de rédemption dont les phases organiseraient la configuration de l'histoire humaine autant que le destin de l'âme individuelle.

Dieu donne aux hommes la chance du salut ; il ne les aime pas au point de souffrir de leur perte.

On voit sans difficulté que l'absence d'une tension dialectique et dans les plans du Seigneur et dans la condition humaine prive la communauté musulmane d'une impulsion vigoureuse vers la création d'un art dramatique. La pédagogie religieuse de l'Islam tend à inculquer l'obéissance sans réserves pour la glorification du Seigneur ; son instrument littéraire est le sermon. La pédagogie religieuse du christianisme enjoint de même l'obéissance au croyant ; mais, en plus, elle s'efforce de le convaincre que le don de l'amour divin aboutissant au sacrifice du Christ l'oblige en quelque manière à coopérer de son propre gré avec la Providence de Dieu qui voudrait sa rédemption. On pourrait se demander si l'appel chrétien à l'imagination, l'effort de persuader et d'entraîner eussent suffi à forger cet autre instrument littéraire de la pédagogie chrétienne du moyen-âge, les mystères, si l'on ne se souvenait de l'exemple du drame grec, utilisé par quelques-uns des Pères de langue hellénique. Mais en tout cas, le drame trouvait un point d'attache dans l'idéologie chrétienne, qu'il ne pouvait trouver ni dans l'idéologie de l'islamisme ni dans la structure de son culte.

Quand on réalise que le culte n'est rien sinon l'extériorisation d'attitudes religieuses foncières, on est fondé à lier l'absence des arts figuratifs dans la mosquée aux fins dévotionnelles de la liturgie musulmane. On a compris depuis de longues années que la défense des arts n'est pas dû au Prophète, qui avait pris soin seulement de protéger sa communauté contre la tentation des idoles. Il se peut qu'il ait aussi découragé de prendre la figure humaine pour modèle. Mais ce ne sont pas les interdictions, authentiques ou prétendues, qui à la longue ont exilé les arts figuratifs de la mosquée ; c'est plutôt l'absence d'une motivation suffisante pour leur introduction. Pendant les premiers siècles Mahomet n'était pas l'objet d'une dévotion spéciale ou directe de la part des croyants, c'est-à-dire qu'il n'était pas vénéré à la façon du Christ ou des saints chrétiens. Les cinq prières quotidiennes s'adressaient à Dieu ; mais c'est pour ainsi dire la collectivité qui priait, et non l'individu pouvant désirer une image de la divinité afin de sortir de son isolement et de posséder

une représentation tangible de l'Être avec qui communiquer. Rien dans le culte prescrit ne s'opposa à l'aversion séculaire de vastes régions du Proche Orient pour la représentation figurée d'êtres vivants, quand cette aversion se fit jour dans des dictons soi-disant prophétiques. Dans des populations sans tradition artistique importante la confusion quelque peu primitive entre la divine création *ex nihilo* et la création du peintre ou du sculpteur ne se heurtait pas à la dévotion pour les arts ; le blasphème que les théologiens prétendaient découvrir dans l'imitation artistique de la créature pouvait être maintenu seulement parce que les aspirations religieuses étaient réalisables sans l'assistance des arts figuratifs.

De même que dans une autre province de cette aire hostile à la représentation des êtres créés — les thèmes asiatiques de l'Empire byzantin — les images suscitèrent une querelle amère mi-religieuses mi-politique qui, au fond, n'était qu'une collision d'attitudes irréconciliables touchant la mesure légitime des réalisations humaines, les musulmans furent engagés pendant une période assez considérable à résoudre le problème de la compatibilité de la création artistique avec une interprétation stricte du monopole créateur de la divinité. Et cela donne à penser, quand on constate que la solution du conflit fut à peu près la même en pays byzantin et en pays d'Islam : l'Église grecque arriva à admettre la représentation dans le plat pour l'embellissement de ses temples et à en exclure la représentation dans le rond, et pareillement l'accord des docteurs, ou plutôt le sentiment de la communauté, finit par insister sur l'exclusion de la représentation en relief et par accepter la représentation picturale. Mais il ne faut pas perdre de vue que la mosquée ne devait jamais offrir son hospitalité à la peinture.

Si même l'on était disposé à nier mes thèses sur le rapport étroit de la liturgie et de l'art dramatique (ce qui serait difficile eu égard aux origines du théâtre grec) et sur la sobriété presque excessive de la liturgie musulmane, je pourrais indiquer encore un élément essentiel de l'idéologie islamique qui, à mon avis, devait empêcher le développement d'un drame arabe. C'est que l'islamisme ne prend pas l'homme suffisamment au sérieux. On m'objectera, et avec justice, que la religion de Mahomet n'a

pas d'autre but que de mettre l'homme en règle avec son Seigneur ; que l'anthropologie musulmane n'a jamais douté de la position centrale de l'homme dans l'univers dont les autres habitants ont été créés pour lui ; les anges eux-mêmes ont été contraints par Dieu de reconnaître leur infériorité vis-à-vis d'Adam. Aussi pourquoi le Coran aurait-il été révélé, sinon à raison de l'inquiétude que le Seigneur avait éprouvé à l'égard des hommes ? Tout cela est correct et la liste des privilèges de l'homme pourrait être augmentée sans difficulté. Et pourtant on a le droit d'affirmer que l'islamisme ne lui attribue pas trop d'importance. D'abord, la théologie musulmane s'est toujours donné beaucoup de peine pour élargir et approfondir l'abîme séparant le Créateur de sa créature favorite ; en effet il y eut parmi les mystiques des martyrs qui furent condamnés précisément à cause de leur conviction que les potentialités humaines étaient plus grandes que la foi officielle n'était prête à l'admettre, et que sa disposition naturelle mettait l'homme en état de s'approcher de la divinité d'une manière suffisamment intime pour rétrécir l'abîme et peut-être pour le combler, au moins dans les instants pendant lesquels l'extase libérerait le croyant des limitations de l'humanité et du temps historique. Mais pour les masses et pour la majorité énorme des théologiens l'homme resta dépourvu du pouvoir authentique de la décision, cloisonné dans la cage de la prédestination, éternellement guidé et jamais guide, un prisonnier auquel est permis l'illusion de se croire geôlier de soi-même tant qu'il observe scrupuleusement le règlement révélé. De telles créatures ne peuvent pas devenir *dramatis personae*. Elles ne peuvent être envisagées non plus comme responsables du développement de la race, en d'autres mots comme les vrais agents et façonneurs de l'histoire.

Du point de vue de l'Islam l'histoire de l'humanité est une histoire brève. Pas plus de quelques milliers d'années de la création à la fin du monde. La fin (à part sa date exacte) est aussi bien connue par la révélation que le commencement. Une série de prophètes culminant à l'entrée en scène de Mahomet, qui marque l'apogée absolu de l'histoire, exhorte les hommes à bien utiliser leur présence en ce monde pour s'assurer la félicité éternelle. La vie dans l'histoire est dépourvue d'une valeur

intrinsèque ; elle est un moyen pour atteindre un but donné. Elle provoque une sorte de curiosité et met en état d'étudier la perversité des hommes qui s'efforcent de se dérober à la direction divine ; elle enseigne la sagesse de Dieu à travers la folie des hommes. On ne s'étonne pas que la civilisation musulmane n'ait pas produit de systèmes philosophiques d'interprétation de l'histoire qui puissent se dire anthropocentriques. L'histoire est indispensable dans le système des sciences islamiques comme un trésor gardant les précédents prophétiques d'après lesquels doivent être réglées et la vie sociale et la vie privée ; en outre l'histoire conserve la mémoire édifiante des origines de la communauté des vrais croyants avec la garantie implicite de leur salut éternel. Il n'existe qu'une seule interprétation de l'histoire qui soit essentiellement profane et qui s'intéresse au mécanisme évolutif des groupes sociaux ; c'est la célèbre analyse d'Ibn Khaldoun (mort en 1406), juriste et politicien du Maghreb ; mais l'Orient musulman n'en avait guère pris note et elle resta oubliée jusqu'à sa redécouverte par l'orientalisme occidental.

L'homme tel que l'islamisme orthodoxe l'a tracé ne s'occupe pas trop de lui-même ; c'est seulement son développement religieux qui engage son attention. Dégradé au plan des causes secondes il s'intéresse à lui-même en tant qu'objet d'analyse psychologique principalement et presque exclusivement quand il s'agit de sa qualité de musulman, voire de son titre au salut éternel. Nous disposons d'analyses de conscience très serrées et très franches ; l'évolution d'une âme du doute à la foi, de la théologie scholastique à la piété mystique, est un thème qui a trouvé admission en littérature ; il est traité d'après l'idée d'un développement modèle qui, dans ses grandes lignes, rappelle les Confessions de saint Augustin et des autobiographies spirituelles plus anciennes encore, mais dont la structure est en accord évident avec de profondes expériences religieuses. Il existe un roman, modèle un peu lointain de Robinson Crusoë, décrivant le réveil de la lumière naturelle dans un être humain qui grandit dans l'isolement le plus complet et qui atteint grâce à sa seule raison la connaissance des vérités de base de la religion. Mais quand nous passons en revue la littérature arabe pour les

caractères mémorables qu'elle nous aurait donnés, nous nous trouvons devant un vide presque total ; c'est seulement dans les Séances d'un Badî' az-Zamân Hamadânî (mort en 1008) et d'un Ḥarîrî (mort en 1122) et dans l'Histoire d'Abou' l-Qâsim le Baghdadien d'al-Muṭahhar al-Azdî (un contemporain de Badî' az-Zamân), toutes trois des pièces de grande élaboration verbale, que nous rencontrons des personnages introduits dans un grand nombre de scènes et y agissant sans jamais contredire le caractère que l'auteur leur a octroyé. Il faut noter que tous les personnages en cause appartiennent, avec quelques nuances il est vrai, au genre comique. Et encore ces personnages restent-ils ce qu'ils sont ; ils ne se développent pas. Beaucoup d'anecdotes et d'historiettes décrivent à merveille un caractère ou une situation et témoignent d'une observation très précise et très fine ; mais la brièveté du genre empêche l'auteur d'étudier une évolution ; et les autobiographes eux-mêmes sont comme enchaînés vis-à-vis de leurs expériences et de leurs pensées par une espèce de discrétion qui pourrait bien être le résultat du désintéressement ou du mépris qu'il ressentent envers leur propre humanité. Est-il nécessaire de continuer notre analyse pour relever les raisons de l'absence totale, dans la poésie arabe, de la lyrique expressionniste ?

Disons-le encore une fois. L'homme ne crée pas ; il se peut qu'il soit à même de reproduire quelques-uns des modèles divins, mais l'imitation est dangereuse ; elle s'approche de l'hybride, vu que l'homme pourrait se tromper sur la nature réelle de son activité d'artiste. Mais de l'autre côté, l'homme peut décrire et raconter, varier et embellir, dériver un enseignement de toutes les œuvres du Seigneur, et cultiver l'arabe, la langue du Prophète qui est aussi la langue d'Adam et celle des bienheureux du Paradis. Avant tout il doit s'imbiber de la vérité fondamentale de ce monde sous Dieu qui est le paradoxe essentiel de l'existence humaine du vrai croyant ; c'est qu'il est emprisonné dans un univers absolument stable, même statique, dont le phénomène le plus saillant est l'instabilité absolue des choses. L'incertitude, fait dominant et intensifié par les conditions de la vie sociale et politique, est rendue supportable par la contemplation de la permanence rigide du Seigneur, qui est saisie comme garantis-

sant la sécurité à la fin des fins. Plus l'homme réussira à octroyer de stabilité et de correction aux phénomènes fugitifs et capricieux, plus il obéira à la structure transcendante de son univers. La situation humaine est floue, mais ses éléments se définissent très rigidement. Il est méritoire de maintenir ces éléments tels qu'ils ont été constitués par Dieu ou bien par la tradition des ancêtres. Dans ce contexte une institution, la signification d'un mot, et l'emploi d'un modèle littéraire reçu des prédécesseurs se trouvent sur le même plan. Une fois le cheval idéal construit ou découvert, le poète n'est plus libre de s'en éloigner quand il parle de sa propre monture. Le cheval idéal est décrit dans tous les détails avec un réalisme qu'on ne peut surpasser ; mais cet autre réalisme qui est le nôtre et qui s'accommode aux objets donnés, au cheval réel, est critiqué comme enfreignant et dénaturant la structure normative et inaltérable des choses ; il est vrai que la vérité terrestre ne se conforme pas en général à la vérité idéale. Qu'importe ? Le modèle l'emporte sur le spécimen, le normatif sur l'accidentel, la réalité abstraite d'un univers où chaque objet a sa place et dérive rang et valeur de cet emplacement définitif a plus d'autorité que la réalité vécue.

C'est dans ce cadre d'idées et de valeurs que les Arabes musulmans ont réfléchi sur la nature de la poésie et la fonction du poète ; et ils y ont réfléchi beaucoup. Mais ils ne sont jamais arrivés à construire un système de l'esthétique générale ni même de l'esthétique littéraire. Ils ont développé bon nombre de présentations de la technique poétique, des tropes, du langage figuré ; ils nous ont laissé une multitude d'observations critiques sur des vers particuliers, sur les motifs poétiques, sur les qualités de l'un ou l'autre poète. Ces observations, qui sont fréquemment très frappantes et pour la plupart formulées en aphorismes, ne donnent que rarement les raisons du jugement qu'elles prononcent. Mais leur grand nombre autant que leurs contradictions polémiques nous permettent d'en déduire, pour ainsi dire, les principes dirigeants des critiques et les aspirations fondamentales des poètes. A quelques exceptions près, les théoriciens de l'expression poétique, dont la majorité grammairiens de formation, se sont appliqués à élaborer des directives pour le poète-apprenti, des manuels sur les outils

dont l'ouvrier dispose en matière littéraire ; on dirait qu'ils forment des artisans. Ils insistent sur la familiarité complète du novice avec l'œuvre du passé. L'immersion totale dans le passé pourrait paralyser l'artiste, elle est indispensable pour le technicien. Aussi le jeune aspirant devra-t-il réussir dans le même milieu social qui a fourni sa subsistance au maître qui le précéda. Le poète dépend pour sa sécurité matérielle de la faveur du prince et des grands de l'empire ; ceux-ci le récompensent pour les panégyriques qu'il leur adresse et pour les satires qu'il lance contre leurs adversaires ; ses vers embellissent leurs séances et leurs banquets ; leurs exploits se ressemblent et leurs défauts de même ; ils veulent être assimilés aux mêmes héros du passé et identifiés avec les mêmes types humains idéaux. Ils sont sensibles aux jeux d'esprit, à la métaphore spirituelle, même originale, ils aiment l'exagération rhétorique même absurde, pour sa tendance à les sortir de la condition humaine ; mais en ce qui concerne la substance, les motifs de base, la forme, ils sont très conservateurs. Donc le poète est contraint de répéter les mêmes louanges séculaires en les modifiant. Modification, c'est intensification ; et l'intensification aboutit à l'exagération toujours plus exagérée. On n'est pas heurté par l'absurde, par la disproportion entre éloge et mérite, par la majesté de l'appareil poétique en contraste avec la pauvreté des conditions réelles. On ne se soucie pas de la mesure. Le traditionalisme, naturel dans un univers saisi comme statique et renforcé par la situation sociale de la littérature, limite l'originalité du poète doué à la recherche des variations verbales ou à la découverte d'aspects négligés dans les motifs hérités ; l'invention d'un motif nouveau, mais en accord avec le goût dominant, est appréciée sans être exigée.

Peut-être ne serait-il pas exact de désigner les littérateurs arabes comme aristotéliciens ; en effet on peut démontrer sans difficulté que la Poétique et la Rhétorique d'Aristote, toutes deux traduites en arabe, n'ont pas été comprises dans leurs doctrines de base sur la nature de la poésie, ses genres, son rapport avec l'histoire et la philosophie, et ainsi de suite. Il n'en est pas moins vrai que l'esthétique arabe résume au moins deux idées (ou attitudes) qui sont fondamentales pour Aristote,

l'une la séparation stricte de la matière et de la forme, l'autre l'idée que la beauté ou la laideur d'une œuvre littéraire est comme un élément surajouté extérieurement à sa substance matérielle et intellectuelle, c'est-à-dire au contenu. L'attitude des Arabes envers leur littérature peut être très convenablement caractérisée et justifiée aussitôt que l'on accepte la différenciation absolue de la forme et de la matière. Rien de plus commode pour le critique musulman que d'opérer avec le concept d'une matière poétique permanente et inaltérable, mais suffisamment plastique pour s'adapter à des formes de présentation très diversifiées. Rien de plus simple comme explication des différences qualitatives dans le traitement des mêmes matières que la notion de la beauté conçue comme un tapis que le poète déploie sur le bâti de son sujet. En plus, l'aristotélisme en matière littéraire offrit aux théoriciens arabes une analyse assez poussée du langage figuré et, en général, se montra en parfait accord avec leur désir de développer une « Kunstlehre », une *ars versificatoria*, une codification des procédés corrects, plutôt qu'une doctrine esthétique d'inspiration sinon de modèle platonicien.

Si l'on considère le formalisme et la verbosité scintillante comme la tragédie de la littérature arabe on n'en peut rejeter la faute sur Aristote ; son œuvre n'a fait que prêter les moyens de systématisation à des tendances très profondes et très fortes qui, sans elle, ne seraient point parvenues à prendre complètement conscience d'elles-mêmes. Une fois le cadre conceptuel trouvé dans lequel ces tendances se comprenaient comme découlant de la nature des choses, elles étaient désormais à l'abri de toute réforme. L'intellectualisation et le badinage, qui, à côté de la piété mystique, sont peut-être les traits les plus caractéristiques de la mentalité cultivée du bas moyen-âge en pays arabophone oriental, n'incitaient pas à modifier ou à rejeter les préjugés si admirablement consolidés dans les formules d'un aristotélisme exagéré. Qu'on s'en rendre compte : l'influence d'Aristote a joué sur la tradition arabe islamisée, tout comme l'influence islamique avait joué sur la tradition littéraire du paganisme bédouin. Ce n'est que pour prévenir une interprétation maladroite de ce que nous croyons avoir

établi que nous indiquerons expressément ce qui devrait être évident sans cela, à savoir que l'influence des idées musulmanes sur l'héritage littéraire des peuples convertis à l'islamisme a eu ds résultats très divers, dépendant des traditions indigènes auxquelles ces idées se mêlaient. Par conséquent on ne réfutera pas l'exactitude de notre analyse de la situation littéraire arabo-musulmane en nous rappelant la situation tout autre à laquelle aboutit l'amalgamation des idées-maîtresses de l'islamisme et de la tradition littéraire iranienne. Pourquoi l'islamisme aurait-il dû éliminer la tradition épique de la Perse ? Il était suffisant qu'il la rendît utile à ses propres buts en s'en servant pour exposer et propager le mysticisme ; mais d'un autre côté la forme épique n'étant pas consubstantielle à la tradition islamique, de quelle manière aurait-elle été à même de l'introduire dans la littérature de langue arabe ?

N'imaginez pas que tous les cercles littéraires, auteurs et critiques, aient acquiescé, partout et toujours, à la conception de la production artistique que je viens d'esquisser. La poésie arabe avait ses innovateurs autant que la théorie de la littérature. Ceux que les arabophones reconnaissent comme les réformateurs de l'art poétique sont sans exception des personnages des IX^e^ et X^e^ siècles ; un Abou Nouwâs, qui introduit un ton nouveau de légèreté dégagée et des rythmes très personnels dans des genres conventionnalisés, un Abou Tammâm, protagoniste d'un mouvement néo-classiciste, un Ibn ar-Roumî, maître incontesté du « Dinggedicht » impressioniste, et encore Motanabbî, un des poètes rares (en quelque langue que ce soit) qui unissent profondeur et précision du sentiment à une maîtrise sans égal du matériel linguistique — tous relèvent de cette période émouvante où la civilisation de l'islamisme faillit perdre son sens de direction, déconcertée moins à raison des influences multiples et contradictoires auxquelles elle était exposée, que parce qu'elle commençait à entrevoir ses propres potentialités et qu'elle en était effrayée autant qu'exaltée. C'est dans la même époque que les théoriciens trouvaient le courage de combattre la notion de la précellence naturelle des ancêtres, animés qu'ils étaient par une brève extase de jeunesse. Il était réservé à un poète de grande envergure, le prince abbaside Ibn al-Moutazz (mort

en 908) de systématiser le premier les moyens stylistiques dont disposait la poésie arabe et que les modernes du IXe siècle avaient été les premiers à utiliser en pleine conscience de leur effet esthétique. Dans la querelle des anciens et des modernes où plus de cinq générations furent engagées et qui s'acheva par la défaite des modernes vers la fin du XIe siècle, la position des modernistes agresseurs avait toujours été la plus difficile. Ils s'attaquaient à une tradition littéraire des plus respectées ; ils auraient pu gagner cette bataille, pourvu que la chaîne des grands poètes innovateurs ne rompît pas. Mais ils devaient, en plus, combattre une attitude qui pour n'être pas prescrite par la religion n'en était pas moins en parfait accord avec le sentiment religieux, je veux dire l'attitude qui accepte la détérioration du monde et du genre humain comme un fait indiscutable ; la meilleure génération c'étaient les Compagnons du Prophète ; la seconde après eux, la génération des Successeurs ; et ainsi de suite jusqu'au jour où les événements eschatologiques mettront la fin à cet affaiblissement perpétuel de la vigueur morale et intellectuelle de l'humanité. Si forte était la conviction de ce déclin irrémédiable qu'on forgeait des dictons dans lesquels le Prophète lui-même aurait énoncé cette doctrine pessimiste. La décrépitude politique du Xe siècle lui servit d'illustration persuasive. Le monde orthodoxe, les pays soumis au calife de Baghdâd, étaient empoignés par un sentiment de sénescence, tandis que les hérétiques fatimites de l'Afrique du Nord se vantaient de leur jeunesse et de leur élan. L'Islam sunnite orthodoxe se voyait menacé de tous côtés. Sa base politique faillit s'effondrer ; sa base religieuse était rongée par la philosophie, par l'hypertrophie des possibilités intellectuelles qui se manifestèrent en Iraq où confluaient les traditions iraniennes, chrétiennes, hellénistes, même hindoues ; elle était mise en danger encore par une espèce d'indifférentisme de la part des masses, que décevait le formalisme légaliste de la théologie officielle. Par un effort suprême l'orthodoxie sunnite se sauva ; elle gagna le support du peuple en admettant des formes populaires de piété ; elle gagna le support de l'intelligence en reformulant sa doctrine de manière à pouvoir résister à la concurrence de la philosophie. Les vicissitudes de la vie

politique finirent par la favoriser ; au XII^e siècle la consolidation de l'islamisme sunnite, comme religion autant que comme civilisation, était accomplie. Mais le prix que les musulmans avaient à payer pour la continuation de leur communauté, c'était d'abord un rétrécissement considérable de la sphère de leurs activités culturelles, l'abandon des sciences naturelles et de la philosophie hellénisante ; plus importante encore était l'adhésion au traditionalisme le plus strict. On serait parfaitement justifié de dire que les modernes ont été victimes de la consolidation orthodoxe, bien qu'on doive admettre que ni les pouvoirs publics ni les théologiens ne les aient jamais assaillis directement. Le bas moyen-âge avait pleinement conscience de l'ankylose de sa poésie ; il sentait l'ennui qui en émanait et il en pressentait la mort. Mais les préjugés d'une civilisation livresque, d'une civilisation d'encyclopédistes compilateurs, et un peu aussi la confusion traditionnelle entre la virtuosité dans le maniement d'une langue richissime et la production littéraire, présentaient des obstacles très efficaces à une évolution vers la vie. Les érudits dédaignent le raffraîchissement aux sources de la poésie populaire et les renaissances n'ont pas de promesse — on ne peut pas se libérer de la conception paralysante du potentiel humain ; on ne voulut pas assimiler l'inspiration profondément artistique, parce qu'elle est humaine, du platonisme (or jamais dans les civilisations d'origine méditerranéenne il n'y a eu de renouveau sans un essor d'attitudes et d'idéologies platonisantes) ; et de plus la tradition de l'arabisme pur, la tradition pré-islamique, était trop étroite et trop spécialisée pour être utilisable comme base, ou même comme slogan, pour ranimer une littérature en léthargie permanente.

De nos jours le monde arabe se trouve dans l'euphorie quelque peu tumultueuse d'une renaissance politique dont la vitalité provient d'un rajustement empressé à la civilisation occidentale. Si cette euphorie est quelquefois troublée, c'est moins à raison des conditions réelles dans lesquelles la vie collective est réorganisée qu'à raison d'un conflit permanent et pénible de deux échelles de valeurs, l'une indigène, l'autre en train d'être adaptée. A ce qu'il semble, il n'est pas trop difficile d'importer

l'appareil et la machinerie de notre civilisation, y compris les techniques de notre vie politique. Tout cela est à la portée de la majorité des hommes, et son adoption ne paraît pas demander la renonciation aux idées et aux attitudes traditionnelles. Mais c'est au contact avec notre vie intellectuelle et artistique, avec les aspirations qui justifient pour nous l'ascèse de notre méthodologie scientifique, et encore avec notre vie émotionnelle (ou dirai-je sentimentale ?) que se produit une rupture souvent fatale pour le bonheur personnel ou celui des groupes ; on s'est persuadé de l'insuffisance de l'héritage dont on ne peut se défaire ; on s'adonne à des illusions sur sa propre identité culturelle ; on se sent dépaysé, et l'on embrasse la civilisation occidentale avec la ferveur aveugle de l'amour ou de la haine ; en tout cas, on ne se reconnaît plus pour ce qu'on est ; ce sont les souffrances des générations en transit, aggravées par le caractère plus qu'à moitié involontaire du processus et encore par les passions politiques qui s'y mêlent et qui retardent la guérison psychologique.

Naturellement ce sont les littérateurs qui se sont établis comme porte-parole de cette évolution. La discussion sur l'occidentalisation a inspiré un nombre énorme de publications. L'introduction des genres littéraires de notre civilisation a contribué à augmenter de beaucoup la production littéraire. Avec tout cela je ne crois pas prononcer un arrêt trop sévère en constatant que la valeur esthétique, et pour ainsi dire permanente, des belles-lettres arabes contemporaines est assez médiocre. On dirait que la littérature n'a pas encore compris sa fonction nouvelle ou bien qu'elle n'est pas encore capable de la remplir. Il se peut que, au moins pour le moment, l'emprunt des genres rende impossible leur développement indépendant, leur rajustement à l'atmosphère locale, aux besoins de l'heure. On ne se sent pas à l'aise avec ces instruments de fabrication étrangère. Et l'on ne semble pas se rendre compte qu'on ne peut pas greffer une esthétique occidentale moderne sur des aspirations artistiques qui sont restées foncièrement musulmanes ou plutôt médiévales. Nous avons essayé de vous esquisser la fonction de la littérature dans l'islamisme du moyen-âge. Traçons, par contraste, quelques-unes des fonctions que nous autres occidentaux modernes avons confiées à la littérature.

Nous l'avons chargée d'analyser l'homme et son ambiance sociale ; elle est devenue notre moyen favori pour une discussion préliminaire de nos problèmes, individuels autant que de groupe, et le testing-ground de leurs solutions ; nous la regardons comme une institutrice dépourvue de pédanterie ; mais avant tout, elle nous sert d'instrument d'expression. En théorie du moins nous sommes dédiés à l'exploration progressive de l'homme dans tous ses aspects, et voilà pourquoi nous nous trouvons sans cesse à la recherche des techniques littéraires capables d'exprimer nos curiosités et nos angoisses, les motivations et les résultats de notre scrutation jamais relâchée des profondeurs de l'âme. Précisément parce que nous savons distinguer entre connaissance scientifique et connaissance pour ainsi dire esthético-intuitive, nous sommes parvenus à admettre l'analyse de l'art comme une espèce de complément légitime de l'analyse scientifique. Il n'y a rien de ces idées dans la tradition à laquelle le littérateur arabe moderne, fût-ce malgré lui, devra se rattacher. Il est plus simple d'agir que de se rendre compte des motifs de l'action. L'observation du monde extérieur précède l'introspection ; les aspirations politiques n'encouragent pas toujours l'étude psychologique des sujets aspirants. Concédons sans réserves que le littérateur arabe qui a conscience de sa condition est forcé de voyager sans relâche en amont. Personnellement je n'aperçois qu'une seule face du rôle culturel de la littérature qui ait par tradition la même importance pour l'écrivain arabe que pour l'écrivain d'Occident : la littérature a toujours été le trésor commun de la conscience du groupe, religieux ou national. Mais c'est la littérature du passé qui sauvegarde l'identité de la société, non pas celle d'aujourd'hui. Ainsi l'écrivain arabe se voit encore une fois replié sur lui-même, dans un isolement énervant par rapport aux sources inspiratrices de sa civilisation d'origine, qui ne s'occidentalise pas aussi vite ni aussi profondément que lui-même et que le stratum social duquel il relève. Car il serait difficile de nier que l'idéologie musulmane, même quand elle a été abandonnée de propos délibéré, continue à déterminer, en des points essentiels, les réactions esthétiques du monde arabophone.

G. E. VON GRUNEBAUM.
(Chicago).

L'ART DE L'EMPIRE ALMORAVIDE : SES SOURCES ET SON ÉVOLUTION

Le rôle joué par les Almoravides dans l'évolution de l'art musulman d'Occident mérite d'être analysé avec soin. La fondation du premier des grands empires hispano-africains a été une surprise de l'histoire : il fut édifié par des nomades berbères, étrangers aux grands centres de la civilisation musulmane et qui apparurent parfois au Maghrib — et plus encore en Espagne —, sinon comme des barbares, au moins comme des rustres. Comment un art a-t-il pu naître et se développer sous de tels chefs ? A quelles sources a-t-il puisé ? Dans quelles conditions s'est-il développé ?

Toutes ces questions qui ont trait à un épisode décisif de l'histoire de la civilisation musulmane d'Occident étaient, jusqu'à ces dernières années, difficiles, non seulement à résoudre, mais à poser en termes précis. L'art musulman du Maroc avant les Almoravides nous est connu par bien peu de monuments : on n'a sur lui que des indications éparses qui ne permettent pas de définir avec certitude ses caractères et moins encore d'indiquer le sens de son évolution. Par ailleurs, l'art andalou du XI^e^ siècle, avec lequel les Almoravides prirent contact par leur conquête de l'Espagne, se résuma longtemps dans l'Aljaféria de Saragosse. Les recherches faites à Murcie et à Malaga, quelques découvertes de détail, nous permettent aujourd'hui d'en mieux saisir la beauté et d'en soupçonner la profonde unité. Enfin l'art almoravide du Maghrib ne nous

était guère connu que par la grande mosquée de Tlemcen (1). Des fouilles à Marrakech (2), la découverte dans cette ville de la qoubba de 'Ali b. Yousof (3), l'étude de forteresses inédites ou mal connues (4), l'attribution du *minbar* de la Koutoubiya aux émirs sanhajiens (5), et surtout la révélation de tous les trésors décoratifs de la mosquée d'Al-Qaraouiyn de Fès permettent désormais de juger de l'art des Almoravides d'après des œuvres égales et parfois supérieures, en quantité comme en qualité, à celles qui nous révèlèrent, il y a plus d'un quart de siècle, l'art des califes almohades.

* * *

De quelles traditions artistiques vivaient les tribus des Sanhaja au voile de Mauritanie, Lemtouna, Goddala et Messoufa, qui formèrent la coalition almoravide? On imagine ces nomades chameliers à l'image des actuels Touaregs qui semblent avoir conservé, hors de toute intrusion arabe, la vie ancienne des Berbères sahariens. Ces nomades avaient sans doute des agglomérations où ils entreposaient leurs provisions et nous savons qu'ils luttèrent aux confins Sud de leur domaine pour la possession d'Aoudaghost. Des fouilles nous feront peut-être

(1) Sur la grande mosquée de Tlemcen cf. W. et G. Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*. Paris 1903. — G. Marçais, *Album de pierre, plâtre et bois sculpté*. Alger 1909, pl. 4, sqq. — *Manuel d'art musulman*. Paris 1926. t. I. pp. 313, 320. — (Nouvelle édition à paraître sous le titre : *L'Architecture musulmane d'Occident*. Paris, Arts et Métiers graphiques).

(2) J. Meunié et H. Terrasse, *Recherches archéologiques à Marrakech*. Paris 1952.

(3) Publication sommaire par B. Maslow dans *Al-Andalus*. 1948, pp. 180, 185. Publication prochaine après fouilles par J. Meunié et H. Terrasse.

(4) H. Basset et H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades*. Le Tasghimout pp. 377, 391. — Ch. Allain et J. Meunié, *Recherches archéologiques au Tasghimout des Mesfioua* dans *Hespéris*. 1951, p,. 381, 405. — P. Ricard, *Une forteresse maghribine de l'Anti-Atlas*, dans 4e Congrès des Sociétés Savantes d'Afrique du Nord. t. 2, pp. 641-650. — P. Berthier, *Essai sur l'Histoire du Massif de Moulay-Idriss, de la conquête musulmane à l'établissement du Protectorat français*. Rabat 1938 (Qasbet-an-Nasrani. pp. 81, 100).

(5) H. Basset et H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades*. Paris 1932, pp. 233-273. — J. Sauvaget, *Sur le minbar de la Koutoubiya de Marrakech*, dans Hespéris, 1949, pp. 313-319.

connaître un jour s'ils utilisaient le pisé ou s'ils restaient fidèles à la pierre sèche qui tient encore une place importante dans la Mauritanie d'aujourd'hui. C'étaient sans nul doute des architectures très sommaires, fort inférieures à celles du Maghrib et *a fortiori* de l'Espagne. Dans le domaine du décor, ils ne connaissaient probablement que l'ornement géométrique rectiligne des arts familiaux berbères. Le décor monumental de l'Islam n'avait pas dû toucher ces pays ; en effet, au beau temps de l'empire almoravide, c'est d'Espagne que l'on fera venir toutes sculptées les stèles destinées à marquer, au Sénégal, la tombe des grands chefs : il n'existait pas d'ateliers locaux capables de tailler et de décorer la pierre. On peut donc croire que les Almoravides n'apportèrent avec eux que leur goût et leurs aptitudes artistiques, sans traditions architecturales et décoratives capables de former le fond premier de leur art dynastique et impérial.

Au moins abordaient-ils l'Occident musulman sans la moindre opposition à sa civilisation. Réformateurs religieux, ils arrivaient en champions de l'orthodoxie malékite, dans un Maghrib où la cause de la Sunna et de l'école de Malik avaient rallié la masse des populations, dans une Espagne qui avait depuis longtemps rejeté toute hérésie et qui ne comprenait guère que des Malékites. Aucune raison spirituelle, aucun scrupule religieux ne pouvaient les empêcher d'adopter les formes de vie et la civilisation musulmane que leurs conquêtes allaient leur révéler.

*
* *

L'évolution de l'art almoravide se fit en deux périodes bien distinctes : sous Yousof b. Tachfin on ne voit encore que l'annonce ou l'ébauche de l'étonnant essor qui reste la gloire du règne de 'Ali b. Yousof.

L'œuvre de Yousof b. Tachfin fut surtout militaire et politique. Fondateur de forteresses et de mosquées, il ne nous a guère laissé de grandes œuvres. Les remparts qu'il fit édifier autour des deux quartiers de Fès, réunis dans une seule ville, ont été remplacés par l'enceinte almohade du XIII^e^ siècle. Quelques vestiges de la vieille muraille de Tlemcen ont été

découverts à Bab Qarmadin et à son voisinage : encore n'est-il pas sûr que ces murs de pisé remontent au premier souverain almoravide. Mais les fouilles de Marrakech ont dégagé la forteresse élevée par le fondateur de la ville et qui fut l'embryon de la capitale almoravide. Si l'on en croit les chroniques, Yousof b. Tachfin avait fait bâtir de nombreuses mosquées ; à Fès il encouragea les habitants à élever des oratoires de quartier et, à Marrakech, il aurait travaillé de ses propres mains à la construction d'un sanctuaire. Mais deux édifices nous permettent de juger de l'évolution de l'architecture religieuse au début de l'empire almoravide : la grande mosquée de Tlemcen — remaniée et ornée par 'Ali b. Yousof — et la grande mosquée d'Alger. Les forteresses et les sanctuaires de Yousof b. Tachfin, dans la mesure où nous les connaissons, mêlent des formes et des techniques venues d'Andalousie à des traditions proprement africaines, souvent venues de l'Ifriqiya des Zirides et des Hammadides.

On ne saurait s'étonner de cette persistance des traditions locales et des influences originaires de l'Est. Malgré la suzeraineté que les califes oméiyades de Cordoue et les Amirides exercèrent sur le nord du pays, l'art musulman du Maroc semble avoir été surtout tributaire de l'Ifriqiya. Les deux minarets de la Qaraouiyn et de la mosquée des Andalous à Fès sont des tours hispano-mauresques ; mais leur couronnement et parfois leur décor rappelent l'Ifriqiya. Aucun d'eux ne reproduit l'appareil à carreaux et boutisses qui était de règle dans l'Andalousie du x^{e} siècle. Par ailleurs, Yousof b. Tachfin ne prit contact avec l'Andalousie que dans la seconde partie de son règne. Seule la conquête des terres musulmanes de la Péninsule, qui s'acheva en 1103, permit une véritable symbiose entre l'Andalousie et le Maghrib.

La qasba de Yousof b. Tachfin à Marrakech (1) est faite de pierre suivant une curieuse technique : deux parements de moellons réunis par des cloisons-boutisses également en moellons avec un remplissage de terre. La pierre de taille de moyen appareil apparaît dans les chaînages d'angle. Le moellon

(1) J. Meunié et H. Terrasse, *op. cit.* pl. 19.

lui-même tend à se disposer en assises régulières. Cette bâtisse rappelle celle des palais de la Qalaa des Beni Hammad et plus encore celle des fortifications de Mahdiya. Les faux-joints qui ornent les parements de la qasba de Yousof b. Tachfin ne semblent pas avoir d'antécédents en Espagne : le joint de mortier, décoré de traits en spirale dessinés à la pointe de la truelle, est inconnu en Andalousie. Cette rustique parure restera de règle dans les forteresses almoravides de la seconde période.

La porte de cette qasba de Marrakech accuse des influences ifriqiyennes plus nettes encore. C'est une porte droite alors que l'Andalousie du XI^e siècle ménageait dans ses portes fortifiées un passage coudé (Pl. I). Les deux bastions qui flanquent l'entrée sont creusés des niches demi-circulaires de l'art ziride et hammadide. L'escalier qui, de l'arrière de la porte, donne accès au chemin de ronde est lui aussi étranger aux traditions andalouses. Presque tous ces traits se retrouveront dans les châteaux almoravides du XII^e siècle.

Les grandes mosquées de Tlemcen et d'Alger (1) accusent au contraire des influences hispano-mauresques. Alors que l'Ifriqiya restait fidèle aux oratoires sur colonnes et maintes fois voûtés, les deux plus anciens sanctuaires almoravides ont des arcs outrepassés de briques retombant sur des piliers également de briques, des toitures à deux pentes couvertes de tuiles.

Ainsi, dès le temps de Yousof b. Tachfin, l'Andalousie affirmait dans l'art du Maghrib sa primauté croissante, sans que nous puissions déterminer dans chaque cas s'il s'agissait de thèmes hispaniques déjà parvenus en Afrique dans la première moitié du XI^e siècle ou d'apports récents. Dès que l'Espagne musulmane sera incorporée à l'empire almoravide, l'art de la Péninsule va faire la conquête du Maghrib.

*
* *

L'art maghribin au temps de 'Ali b. Yousof (1106-1142) qui hérita de l'empire hispano-africain fondé par son père, nous est

(1) G. Marçais, *Manuel d'Art Musulman*, pp. 306, 307 et 313-320.

aujourd'hui bien connu, encore que plusieurs de ses œuvres maîtresses soient encore inédites.

'Ali b. Yousof fut un grand constructeur de forteresses : les Almoravides qui n'étaient qu'une minorité d'envahisseurs semblent, au Maghrib, n'avoir tenu solidement que les plaines : ils surveillèrent les montagnes et les points de passage par des châteaux où ils plaçaient des garnisons. Dès que la rébellion almohade eut groupé autour du Mahdi Ibn Toumert, installé à Timnel en 1125, les tribus masmoudiennes de l'Anti-Atlas et du Haut-Atlas occidental, les Almoravides placèrent des forteresses pour surveiller tous les points d'où pouvaient déboucher, sur les plaines atlantiques, les montagnards rebelles. Dans ces forteresses, des influences diverses se révèlent : là seulement s'accuse la survie des traditions locales et ifriqiyennes. L'appareil est le plus souvent le moellon, en blocage dans le corps du mur, mais disposé en assises régulières au parement, maintes fois avec une alternance de lits épais et minces. Les joints sont presque toujours décorés comme ceux de la qasba de Yousof b. Tachfin. Mais si les ouvrages essentiels restent de pierre et maintes fois voûtés, le béton apparaît dans les courtines, souvent sur base de pierre, suivant une ancienne pratique andalouse, parfois aussi dans les tours. Les plans, en général adaptés au terrain, sont moins réguliers que ceux des forteresses espagnoles.

Les influences andalouses triomphent à la fin du règne dans les remparts de Marrakech. Les courtines de béton, flanquées à intervalles réguliers d'épais bastions, les portes monumentales, s'ouvrant entre deux tours et formant un épais massif qui enserre, avec un passage deux fois coudé, une salle voûtée, révèlent ici l'importation massive de la fortification andalouse. Dans la forteresse d'Amergo [1], pièce maîtresse de toute une organisation fortifiée qui, sur la vallée de l'Ouergha, faisait face au Rif — aux traditions locales et aux formes hispano-mauresques se mêlent des influences chrétiennes, sans nul doute amenées par la milice chrétienne au service des Almoravides :

(1) H. Terrasse, *La forteresse almoravide d'Amergo*, dans *Al-Andalus*. vol. XVIII. fasc. 2, p. 389-400.

c'est un château avec un réduit formant donjon et qui ne comporte que des tours rondes (Pl. IV).

L'architecture civile des Almoravides, dans la faible mesure où les fouilles de Marrakech ont pu nous la révéler (1), apparaît d'inspiration toute hispanique, par ses plans aussi bien que par ses techniques architecturales et décoratives : un patio-jardin montre les allées se croisant à angle droit (Pl. III) qui se trouvent vers la même époque au Castillejo de Murcie et qui resteront classiques dans les belles demeures hispano-mauresques. Le pisé et la brique sont employés presque seuls, souvent ornés des enduits de chaux lissés, peints à l'ocre rouge et jaune, que l'Espagne musulmane employait depuis le x^e siècle. A la fontaine qui flanque la porte de la vieille qasba de Yousof b. Tachfin et qui doit dater, elle aussi, du règne de 'Ali, ces peintures sur enduit (Pl. VI) dessinent de beaux entrelacs géométriques, frères de ceux du Castillejo de Murcie.

Mais c'est dans l'architecture religieuse que l'art des Almoravides a produit ses chefs-d'œuvre.

Des ruines de la grande mosquée de 'Ali b. Yousof à Marrakech, on n'a pu dégager pour l'instant que la base d'un minaret de vastes dimensions. C'était une tour carrée, donc de tradition andalouse. La bâtisse des murs, en moellons de grandes dimensions, s'explique sans doute par la nécessité d'employer une pierre difficile à tailler : elle sera reprise sous les Almohades au minaret de la Koutoubiya. L'abondance et la variété des faux-joints qui ornent les murs de moellon semblent bien étrangères aux traditions hispaniques. Mais le plan du minaret qui à partir d'une certaine hauteur paraît avoir comporté deux escaliers juxtaposés, imitant ceux du minaret oméiyade de la grande mosquée de Cordoue. La fontaine et surtout la qoubba couverte d'un dôme nervé qui s'élevaient derrière la mosquée furent l'œuvre d'artistes venus d'Espagne. Si les chevrons en relief qui ornent le dôme extérieur de la qoubba peuvent être un souvenir d'Ifriqiya, le reste des décors de cet édifice appartient à l'Andalousie. La magnifique coupole à nervures (Pl. V) sur trompes à stalactites, aux riches panneaux de palmes digitées

(1) J. Meunié et H. Terrasse, *op. cit.*

et d'acanthes, est un des sommets du décor hispano-mauresque. L'art de la grande mosquée de Tlemcen, des fragments décoratifs retrouvés au Castillejo de Malaga et à Alméria, se retrouve ici avec son abondance infatigable, sa virtuosité décorative inégalée, sa sûreté de composition, son sens aigu de la ligne, son élégance sans défaut.

Le même ornement triomphe à la mosquée d'Al-Qaraouiyn à Fès, agrandie et en grande partie refaite et luxueusement décorée de 1132 à 1142 par 'Ali b. Yousof et son successeur, Tachfin b. 'Ali. La nef axiale de l'oratoire était d'une richesse profuse. Si l'arc même du *mihrab* a été refait, la plupart des encadrements et toutes les parties hautes ont été conservées (Pl. VI). C'est ce *mihrab* que les Fasis auraient recouvert de papier et passé à la chaux lorsque 'Abd al-Moumen fit son entrée à Fès en 1145 (1). Ce vieux récit n'est pas une fable : en restaurant les dômes à stalactites qui recouvrent la nef axiale, nous retrouvons sur les stalactites elles-mêmes de multiples panneaux décorés, épigraphiques ou floraux qui avaient été recouverts d'une couche de plâtre afin que les coupoles eussent l'allure plus austère des dômes almohades de la Koutoubiya et de Timnel. Toute la luxueuse et délicate parure que les artistes andalous avaient données aux coupoles de la Qaraouiyn, cachée depuis huit siècles, renaît peu à peu avec sa fraîcheur de taille et sa polychromie originelle (Pl. VII). Elle nous fournit la meilleure image qui soit de l'art almoravide.

Cet art monumental épris de subtilité et de richesse, qui ajoute aux fêtes de la ligne les jeux de la couleur, nous était déjà connu par deux œuvres mobilières : la chaire de la Koutoubiya (Pl. VIII), qui vient de la grande mosquée de Ali b. Yousof, et celle de la Qaraouiyn. Le *minbar* de la Koutoubiya — une inscription l'atteste — a été sculpté à Cordoue. Celui de Fès a sans doute été, lui aussi, importé d'Andalousie. Ces meubles ciselés comme des bijoux sont les plus beaux que les arts classiques de l'Islam nous aient laissés.

'Ali b. Yousof a donc importé sans changement l'art musulman

(1) *Roudh-el-Kartas. Histoire des Souverains du Maghreb et Annales de la ville de Fès.* Trad. A. Beaumier. Paris 1860, p. 79.

d'Espagne qui pendant tout le XI^e siècle, sous les *moulouk al-tawaïf*, s'était rapidement transformé. De cet intense effort d'élaboration nous saisissons une première phase à l'Aljaféria de Saragosse ; dans les monuments almoravides, nous en admirons l'aboutissement. A Saragosse, le décor hispano-mauresque cherchait sa voie dans une richesse profuse et aussi dans des contrastes accusés de masses et de lignes. Au XII^e siècle, ce subtil baroquisme s'est apaisé. Sans doute le décor floral a renoncé à quelques variantes de détail ; mais ses formes sont plus pures et il ressuscite, pour une dernière floraison, l'acanthe antique chère à l'art du califat de Cordoue. La virtuosité des artistes tient du prodige : ils savent décorer des dizaines de panneaux de la même forme sans se répéter jamais. Surtout la composition a gagné en fermeté et en habileté : un souci constant de l'équilibre et du rythme discipline toutes ces richesses ornementales et met chacune d'elles en valeur, à sa juste place.

De cet heureux achèvement 'Ali b. Yousof n'est responsable que dans la mesure où il a donné aux maîtres d'œuvres anadalous des moyens qu'ils ne trouvaient plus dans la Péninsule et où il a su faire venir au Maroc les meilleurs artistes du moment.

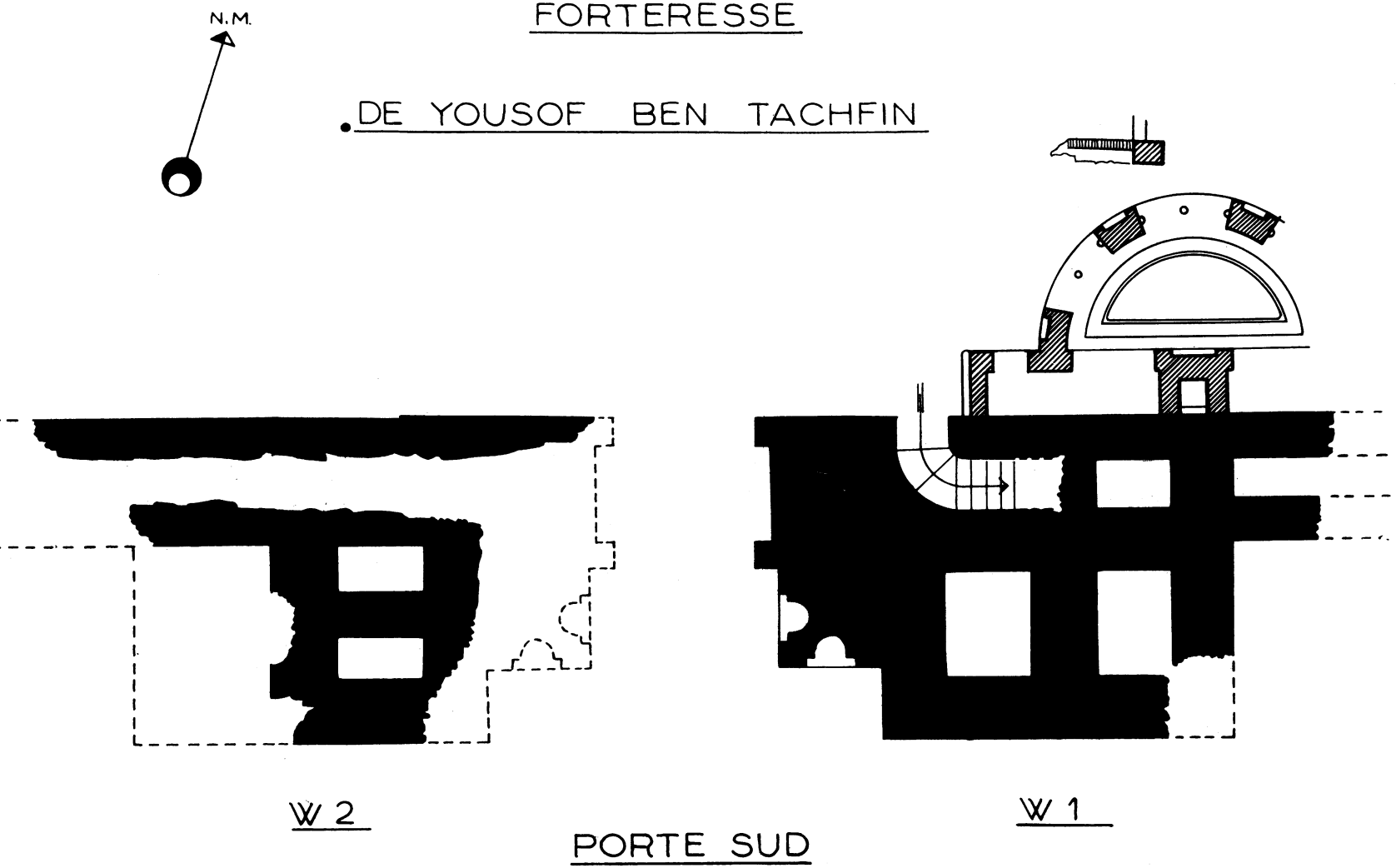
Ainsi l'art des Almoravides au cours de son rapide et bref essor dans la première moitié du XII^e siècle a presque cessé d'être un syncrétisme : les traditions locales et les souverains ifriqiyens s'effacent devant la triomphale poussée de l'Andalousie. 'Ali b. Yousof a permis à l'art des *moulouk al-tawaïf* de produire ses œuvres maîtresses. Surtout il lui a donné des terres nouvelles : les artistes andalous qui ornèrent les grands monuments almoravides et almohades formèrent peu à peu des élèves. La tradition artistique de l'Espagne s'installe au Maghrib qui sera son second domaine en attendant d'être son refuge.

* * *

L'œuvre politique des Almoravides connut malgré ses triomphes, des difficultés et des échecs. Leur action religieuse a subi, elle aussi, de graves limitations : asservis au malékisme et à ses tenants, les sultans berbères n'ont pas su accueillir les mouvements spirituels les plus nobles et les plus profonds

qui renouvelaient l'Islam espagnol en attendant de transformer celui du Maghrib. Mais, dans le domaine de l'art, ils ont su se faire les mécènes enthousiastes d'un art en plein essor qui atteignait, sans encore s'appauvrir, à ses formes classiques. Pour avoir su comprendre et aider sans restrictions ce qui les charmait, ils ont remporté un plein succès et conquis une gloire que leurs grands monuments font vivre encore.

Henri TERRASSE
(Alger-Rabat).



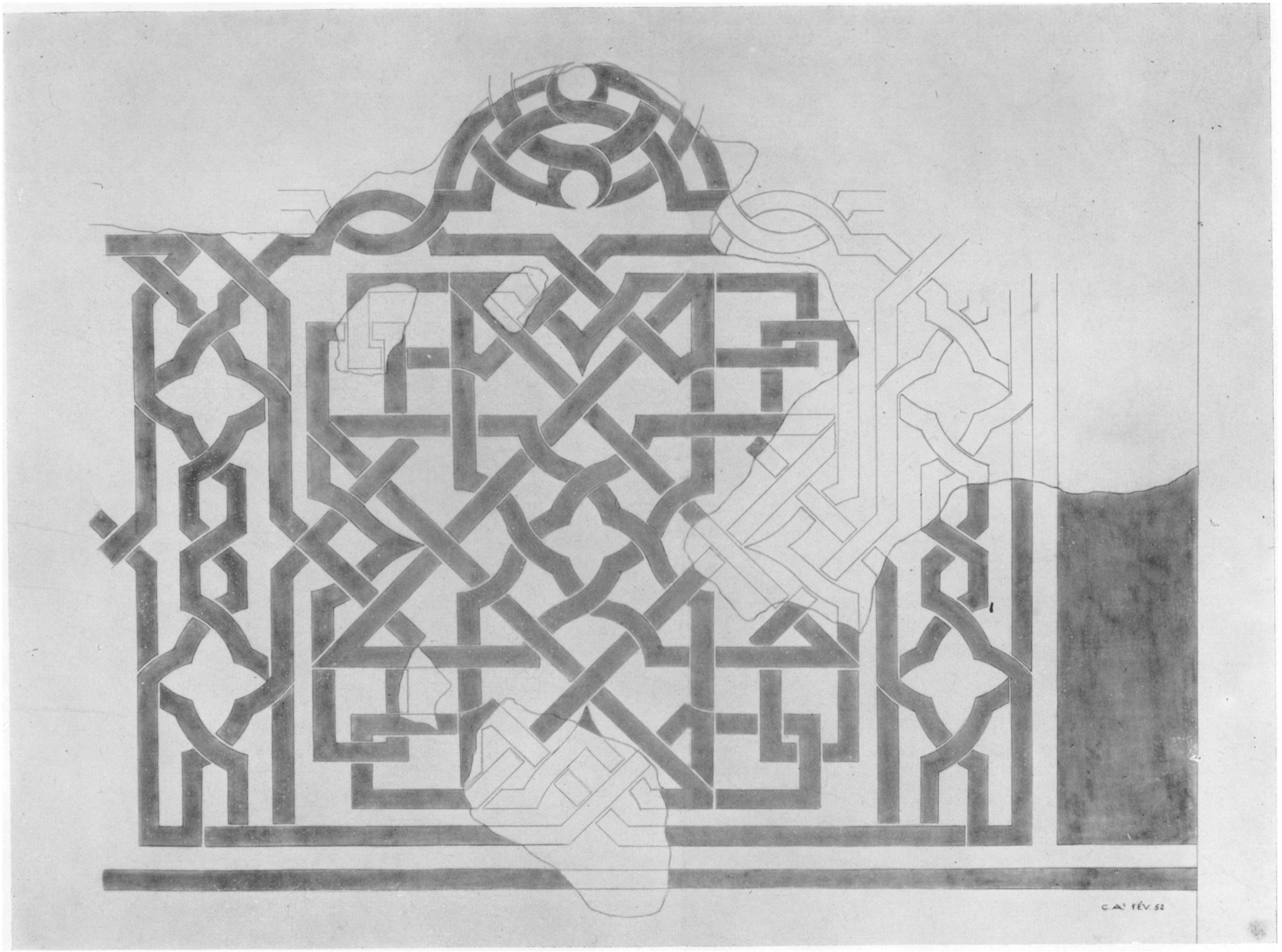
MARRAKECH

(Plan G. Meunié).

Qasba de Yousof b. Tachfin. Plan de la porte Sud.

MARRAKECH

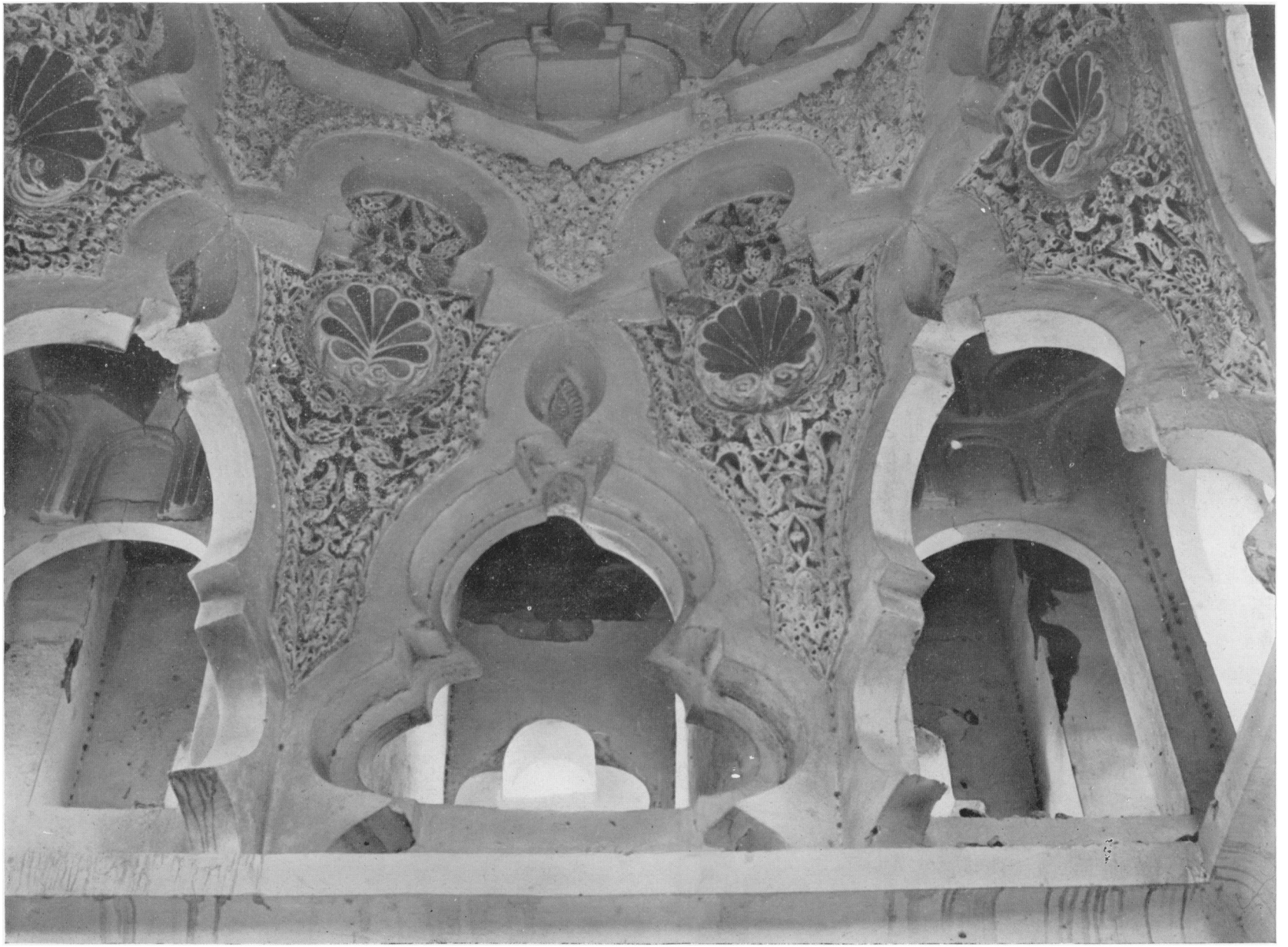
Restes d'un patio du palais de 'Ali b. Yousof.
(au même niveau, base des piliers de la première mosquée almohade de la Koutoubiya).



MARRAKECH

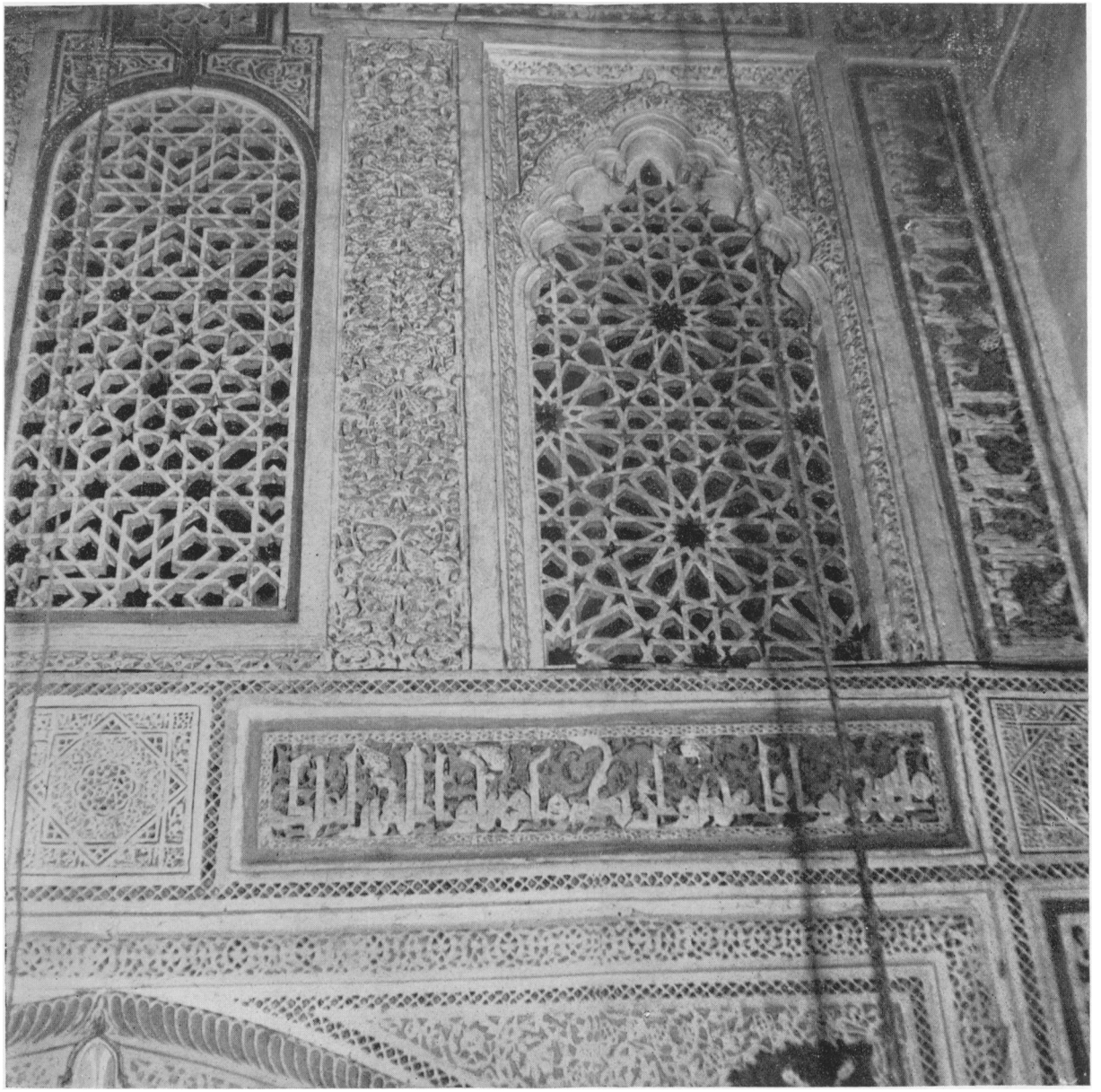
Fontaine de la qasba almoravide. Décors peints sur enduit.

Château almoravide d'AMERGO. *(Photo H. Terrasse).*



MARRAKECH *(Photo H. Terrasse).*

Qoubba de 'Ali b. Yousof. Base de la coupole.

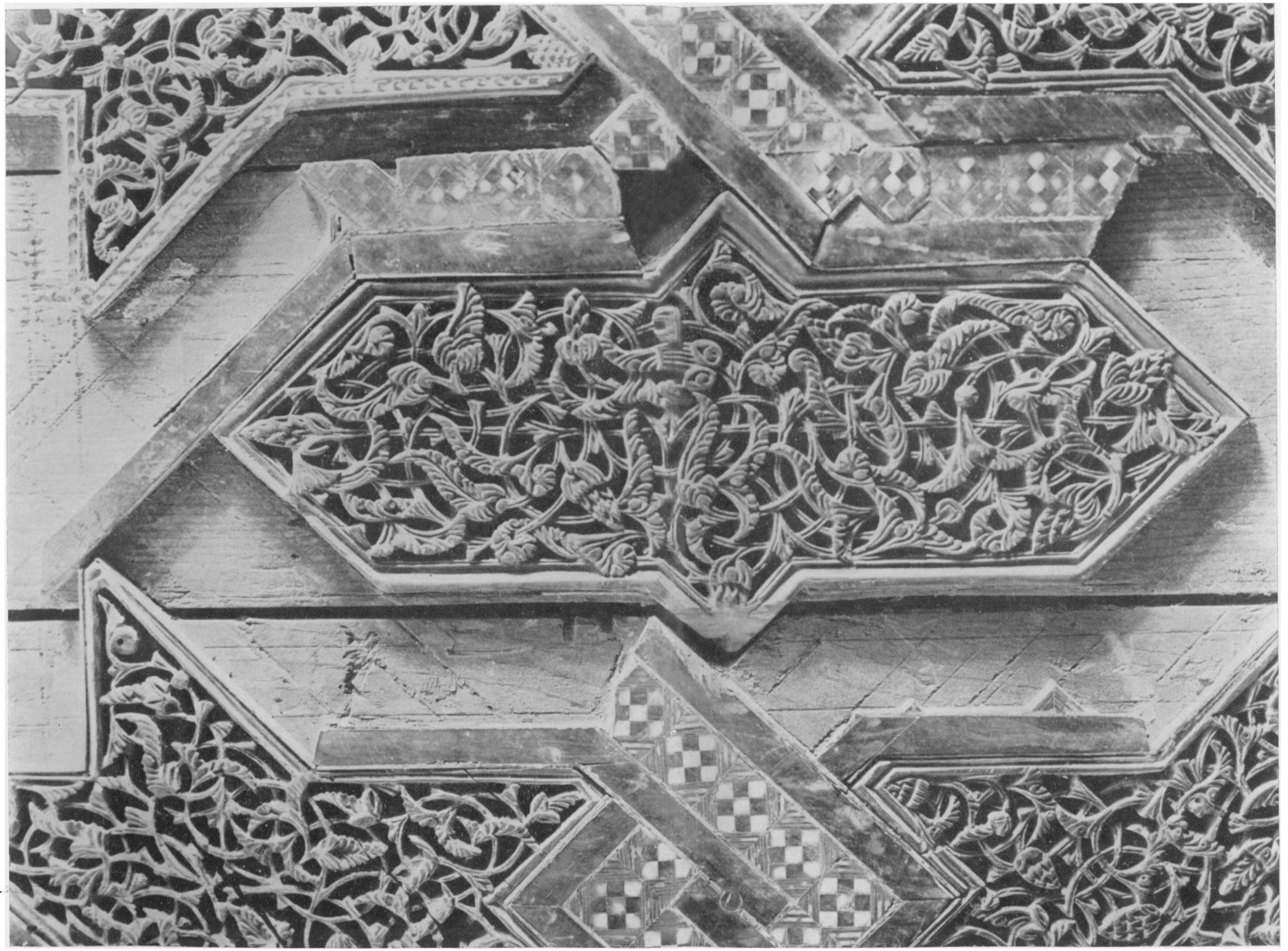


FÈS

Mosquée d'Al-Qarawiyn. Décor du haut du mihrab.

FÈS

Mosquée d'Al-Qarawiyn. Décors almoravides récemment dégagés sous une coupole a stalactites de la nef axiale.



MARRAKECH

Mosquée de la Koutoubiya. Un panneau de bois sculpté du minbar.

EXTENSION Y DEMOGRAFIA DE LAS CIUDADES HISPANOMUSULMANAS

El resurgimiento urbano medieval en el Occidente europeo.

Tras la espléndida civilización urbana del imperio romano, el Occidente europeo pasó por largos siglos de decadencia. Interrumpidas en gran parte durante ellos las comunicaciones, casi muerta la industria y extinguido el comercio entre lugares distantes, despobláronse las ciudades, faltas de sus vecinos artesanos y mercaderes, reducidas exclusivamente a centros religiosos y políticos de carácter semirural.

La gran declinación de la vida urbana dió lugar a una economía de tipo agrario. La actividad municipal, afirman modernos historiadores, extinguióse rápidamente, salvo en las ciudades de la Italia del mediodía y en Venecia, en las que pudo subsistir gracias al tráfico con Bizancio, cuya civilización no conoció eclipse en el tránsito del mundo antiguo al medieval. Dentro de la larga etapa aludida, el periodo carolingio — mediados del siglo VIII a comienzos del X — representó la máxima decadencia, una de cuyas manifestaciones más notorias fué la interrupción de las acuñaciones de monedas de oro, sustituídas por las de plata a partir del siglo IX. No se reanudaron en el Occidente europeo-claro símbolo de su renacimiento económico-, excepto en la Península ibérica, hasta el siglo XIII ; en Francia, en el reinado de San Luis (1226-1270), al mismo tiempo que Florencia comenzaba a acuñar sus florines y sus ducados Venecia.

A partir de fines del siglo X, en el siguiente y, sobre todo, en los XII y XIII, época de tranquilidad y órden relativos, en la que se forman y organizan algunos Estados europeos, hubo un verdadero renacimiento, que pudiera llamarse románico, nombre del arte internacional al que dió origen y con cuyo brote y desarrollo coincide. Las gentes volvieron a desplazarse, á caminar impulsadas por razones mercantiles ó religiosas — peregrinaciones y cruzadas a Oriente, éstas últimas á partir de 1096 —; empezaron á desarrollarse las industrias; cultivóse mayor extensión de tierras para alimentar á una población creciente. Con la mejoría económica, surgieron nuevas agrupaciones humanas -al pie de las fortalezas; en torno a santuarios y monasterios; en los puertos naturales de las costas; en los vados y en la confluencia de los rios; á lo largo de las rutas geográficas, políticas y religiosas y en sus cruces-é incrementóse considerablemente el número de habitantes de las antiguas, hasta convertirse varias de ellas, á partir del siglo XII, en grandes ciudades que, como las romanas imperiales, eran, a la vez, importantes centros de comercio, mercados permanentes y focos de artesanía industrial.

Los problemas suscitados en torno á estos hechos tan sucintamente expuestos, singularmente los demográficos y económicos, despiertan actualmente singular interés, por estimarse que los cambios de densidad de la población, lo mismo que las fluctuaciones de su riqueza, constituyen uno de los capítulos esenciales, tal vez el más importante, de la historia económica y social y, por tanto, política de la Edad Media (1).

El tránsito de la refinadísima civilización del Imperio romano, con sus numerosas y grandes ciudades monumentales y perfec-

(1) Jean Halperin, *Les Transformations économiques aux XII^e et XIII^e siècles* (1) (*Revue d'Histoire économique et sociale*, XXVIII, Paris, 1950, p. 21). Para Marc Bloch, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Oslo y Paris, 1931, p. 17, el renacimiento urbano y económico del Occidente de los siglos X al XIII fué el hecho de consecuencias más trascendentales en la historia de la civilización europea. Génicot ha escrito en fecha reciente que hay pocos problemas históricos tan importantes como el del incremento demográfico medieval (*Sur les témoignages d'accroissement de la population en Occident du XI^e au XIII^e siècle*, por Leopold Génicot, apud *Cahiers d'Histoire mondiale*, vol. I, Paris, 1953, p. 462).

tamente urbanizadas, a la vida primitiva y rural de los primeros siglos medievales, es fenómeno histórico que ofrece un dramático interés. En el fondo de toda conciencia alerta anida la sospecha de que el hecho pueda repetirse con características de mayor universalidad ; las grandes urbes actuales, de magnitud monstruosa bastantes de ellas, pudieran convertirse rápidamente el día de mañana en inmensos campos de ruinas, piadosamente envueltas en un manto de vegetación espontánea, en los que algunos montículos señalen el emplazamiento de los edificios más importantes y elevados, orgullo de nuestra civilización.

Los historiadores consagrados actualmente al estudio de estos problemas reconocen el despertar de la actividad comercial en el occidente europeo, en la Edad Media, a partir, como antes se dijo, de fines del siglo X y más acusadamente en el XI, a lo largo de las costas italianas, sobre todo en la parte norte de esa península (1) y en las regiones flamencas y la zona entre el Escalda, el Mosa y el Rin. Las repúblicas de Venecia, Pisa y Génova crearon marinas dedicadas al tráfico comercial, lo mismo con los puertos cristianos que con los musulmanes, y a expediciones militares, a sueldo o trás el incentivo del botín. Las Cruzadas, al producir en los últimos años del siglo XI y en los siguientes considerable aumento de tráfico, singularmente del marítimo mediterráneo, contribuyeron a su prosperidad. Las tres ciudades de la península itálica citadas, Palermo a fines del siglo XI y Florencia algo más tarde, se acrecentaron y enriquecieron, además, por su eficaz organización comercial, sus recursos financieros y sus técnicas industriales.

También poseian flotas para la exportación de sus tejidos, base de su gran aumento y riqueza, las ciudades flamencas. Se desarollaron pronto Arras e Ypres, al mediodía ; Gante, hacia Alemania ; algo más tarde, Brujas. Todas ellas, lo mismo que algunas francesas, no alcanzaron hasta fines del siglo XII,

(1) Algunos eruditos italianos creen que el aumento demográfico comenzó en su pais en el siglo X (G. Luzzatto, *Storia económica d'Italia,* Vol. I, Roma, 1949, p. 212 ; P. Torelli, *Un comune cittadino in territorio ad economia agricola,* I, apud *Publicazioni della R. Accademia Virgiliana di Mantova, Serie miscellanee,* III, 1930, pp. 151 y sigs ; R. Lopez, *Les Influences Orientales et l'Éveil Économique de l'Occident,* apud *Cahiers d'Histoire mondiale,* I, Paris, 1954, p. 597).

y singularmente en el XIII, categoría de grandes centros urbanos (1).

Para el estudio del desarrollo y crecimiento de esas ciudades sería necesario conocer les cifras del número de sus habitantes en diversas épocas. Pero hasta el siglo XIV en algunos paises, y hasta fecha posterior en otros, no se hicieron estadísticas ni existen datos precisos sobre su población. Tan sólo a base de noticias aisladas, a veces indirectas, y de deducciones lógicas, es posible llegar a conclusiones, siempre discutibles (2).

Las ciudades de la España musulmana y el resurgimiento urbano.

En ese resurgir de las ciudades del Occidente europeo ¿ que papel desempañaron las de al-Andalus, es decir, las de la España musulmana ?

Los historiadores suelen encerrarse para sus estudios en compartimientos estancos. Entre sus muchos rótulos figuran los de « occidentalistas » y « orientalistas ». Los incluídos en el primero, que son los que más se han ocupado de los problemas demográficos, ignoran la España islámica.

Al estudiar la renovación é incremento de la vida urbana y el desarrollo del comercio y de la industria, Henri Pirenne, y otros tras el, olvidaron la Península ibérica. Según el famoso historiador belga, el desarrollo del comercio marítimo alcanzó las costas de Francia y España a partir de los comienzos del

(1) *Les Villes du Moyen Age,* por Henri Pirènne (Bruselas, 1917), pp. 18, 90-91 y 119. Excelente exposición resumida de estos problemas en la obra de Charles Verlinden, *Introduction à l'histoire économique générale* (Coimbra, 1948), pp. 23, 42 y 45-53. — La bibliografía es extensísima y aumenta a diario.

(2) Sobre la imposibilidad de llegar a evaluaciones demográficas de alguna precisión antes del siglo XV, véase Pirènne, *La civilisation occidentale au Moyen Age du XI^e^ au milieu du XV^e^ siècle,* t. VIII de la « Histoire générale » de G. Glotz (Paris, 1933), p. 148. Acerca del' problema demográfico, véase el reciente, y muy interesante trabajo, antes citados, *Sur les témoignages d'accroissement de la population en Occident du XI^e^ au XIII^e^ siècle,* por Génicot (*Cahiers d'Histoire mondiale,* I, pp. 446-462) Afirma Génicot que el aumento demográfico de la Europa cristiana del siglo XI al XIII, admitido por todos, es hecho muy mal conocido, por no haberse arriesgado nunca a su estudio analítico, al creer que la pobreza de la documentación existente le condenaba al fracaso, sin más resultado que la deducción de vagas conclusiones generales (*Ibidem,* p. 446).

siglo XII (1). Pero en esa época, ya contaban algunos puertos de al-Andalus con más de un siglo de intenso tráfico, consecuencia de su activa vida industrial y comercial.

Un destacado historiador francés, recientemente fallecido, Ferdinand Lot, ha escrito que la decadencia de las ciudades en los primeros siglos medievales duró hasta el momento en que cesaron los movimientos producidos por las invasiones bárbaras ; la reanudación mercantil, partiendo del Oriente musulman, de Bagdad, alcanzó a Italia, después a Francia, a los Paises Bajos y a Alemania no antes de los siglos X y XI. La Península ibérica queda, pues, borrada del mapa europeo (2). También la olvidan Génicot y Roberto Lopez en sus recientes trabajos sobre los testimonios del acrecentamiento de la población en Occidente del siglo XI al XIII, y las influencias orientales en relación con el despertar económico occidental, respectivamente (3).

Afirmó Pirènne que el tránsito del imperio carolingio al bizantino suponia pasar de un mundo a otro distinto ; del último, á diferencia del primero, no había desaparecido la vida urbana, ni interrumpídose la evolución económica ; continuaba la navegación marítima alimentando un comercio importante y sosteniendo ciudades pobladas por abundantes artesanos y mercaderes.

Sin necesidad de ir a las tierras lejanas del Oriente mediterráneo, los mismos fenómenos podía observar el súbdito carolingio visitante de la más próxima España musulmana.

(1) Pirenne, *Les Villes du Moyen Age,* p. 83. En las pp. 90-91 afirma que fué tan solo en el siglo XII cuando triunfó definitivamente la penetración económica, difundida gradualmente en la Europa occidental.

(2) Ferdinand Lot, *La Gaule* (Paris, 1947), p. 407. No tan olvidada de ella en otra de sus obras, declara ser Córdoba la ciudad más poblada de la Europa occidental en el siglo X ; únicamente -dice- la lejana Bizancio, con sus inmensos barrios, llena de grandes edificios, protegida por fuertes murallas, heredera de la cultura y de la grandeza de Roma, podía compararse a la gran urbe andaluza (*L'art militaire et les armées au Moyen Age en Europe et dans le Proche Orient,* tomo segundo, Paris, 1946, pp. 254-255).

(3) *Cahiers d'Histoire mondiale,* I, pp. 446-462 y 594-662. Afirma Lopez, como ejemplo típico, que los artesanos de las industrias textiles de Europa no estaban aún en condiciones hacia 1.100 de exportar sus productos a Levante (p. 616). La afirmación, como se verá más adelante, no puede extenderse a la Península ibérica.

Intensa comunicación terrestre y marítima existió durante el siglo VIII y los siguientes entre al-Andalus y el Oriente mediterráneo, merced a la dependencia política, en los primeros tiempos, y a la comunidad de religión, lengua y civilización, y a la peregrinación a la Meca, constantemente. Entre ambas comarcas extremas del mar interior no se interrumpió el comercio marítimo, a cuyo eclipse Pirènne, en brillante y muy discutida tésis, atribuyó la extinción de la vida urbana en la Europa de Occidente, cargando la culpa a la expansión guerrera islámica.

En el siglo X, en la época esplendorosa del califato de Córdoba, esta ciudad, y a bastante distancia de ella otras varias de la España musulmana, alcanzaron un gran desarrollo urbano, excepcional en el Occidente contemporáneo ; el comercio, tanto el interpeninsular como el realizado con Oriente a través del Mediterráneo, era intenso y prósperas las industrias, cuyos productos se exportaban á otros paises, entre ellas las de lujo, exponentes de un alto nivel de civilización y riqueza.

Geográfos y viajeros confirman el número é importancia de las ciudades de al-Andalus en el siglo X y su prosperidad económica : al-Hamadānī, al-Rāzī, al-Iṣṭajrī, Ibn Ḥawqal, al-Muqqaddassī. Es, sobre todo, el español al-Rāzī (murió, probablemente, en 344-955) el que dá más detalles sobre la vida económica de la España musulmana. Abundaba en ella la seda, con la que se tejian paños en Córdoba, en Almeria (con oro), en Zaragoza y en Almuñecar ; hacíanse alfombras en Baeza (1).

¿ Es que esta España musulmana, cuya próspera civilización y riqueza quedan bien patentes en los relatos contemporáneos citados y en testimonios materiales como la mezquita de Córdoba y las ruinas de Madinat al-Zahrā, estuvo aislada entre los siglos VIII y XI del resto del continente y no ejerció influjo alguno en el renacimiento europeo anterior a las Cruzadas,

(1) El texto de al-Rāzī se conoce en una adaptación de una traducción portuguesa, que por encargo del rey Dionis de Portugal (1279-1325) hizo un clérigo llamado Gil Pérez, ayudado por un intérprete musulmán (E. Lévi - Provençal, *La « Description de l'Espagne » d'Ahmad al-Rāzī*, apud *Al-Andalus*, XVIII, 1953, pp. 51-108), y en tres traducciones al castellano de la portuguesa (*Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del moro Rasis*, por don Pascual de Gayangos, apud *Memorias de la Real Academia de la Historia*, VIII, Madrid, 1952).

antes de que éstas pusieran en contacto directo el resto de la Europa de occidente con las comarcas del Mediterráneo oriental ? Múltiples datos testimonian la existencia de relaciones comerciales, muy anteriores a lo que hasta hace pocos años se suponía, entre al-Andalus y los paises próximos (1). A partir del siglo XII, merced a las Cruzadas y a la intensificación del comercio mediterráneo, la influencia oriental fué intensa en el Mediodia y en el Occidente europeos. Formas de vida y artísticas que tienen ese origen no es siempre fácil decir si llegaron a Francia por el camino de Italia, ó a través de la Península ibérica. El entrecruzamiento de esas rutas complica extraordinariamente los siempre complejos estudios de filiación.

Demografía y propaganda

A falta de estadísticas, se siguen barajando, aún en publicaciones valiosas y por gentes de merecido crédito, cifras dadas por antiguos historiadores y cronistas sobre el número de habitantes de las ciudades hispanomusulmanas. Tales evaluaciones suelen ser fantásticas, por error unas veces, y otras muchas por propósito deliberado de falsear la verdad, practicando el siempre mendaz arte de la propaganda, de muy remoto origen, a cuyo maravilloso perfeccionamiento y desarrollo asistimos actualmente. Ya dijo Ibn Jaldūn en el siglo XIV que cuando se alude a cantidades de dinero o a la fuerza de un ejército, prodíganse mentiras y datos inverosimiles (2) ; pudo añadir que ocurría lo mismo al calcular el número de pobladores de una ciudad en el pasado.

En la sobreestimación demográfica suelen coincidir escritores musulmanes y cristianos. Los primeros, inclinados por temperamento, sobre todo los andaluces, a la hinchazón y a la hipérbole, realzan asi la importancia de la ciudad a la que se refieren. Los últimos, destacan con ello el heroismo de los guerreros cristianos que en reducido número conquistaron urbes muy

(1) Por ejemplo, en el año 812 el poeta Theodulpho vió en Arles cueros de Córdoba.

(2) Ibn Jaldūn, *Prolégomènes historiques*, trad. Slane, I, pp. 14 y 19.

pobladas. Desde la Edad Media se repiten esas cifras exageradísimas, acogidas con delectación, cuando no acrecentadas, por los autores de estudios e historias locales, deseosos siempre de aludir a la grandeza pretérita de la población de la que escriben, y en la que a veces nacieron, parangonada con su supuesta decadencia presente.

Espigando con criterio crítico por libros de viajes, crónicas e historias pueden reunirse, sin embargo, algunos datos aprovechables. No todos los demográficos medievales merecen ser desechados. Los hay de cronistas veraces y bien informados, entre los que deben figurar, para los últimos tiempos de la dominación islámica en la Península, varios de las campañas andaluzas de los Reyes Católicos, sobre todo si se refieren : a lugares de escasa importancia, cuya población era mucho más fácil de apreciar con relativa exactitud que la de las grandes aglomeraciones ; a cómputos hechos para el rescate de los moros expulsados de las ciudades conquistadas, y a los muy precisos, aunque casi siempre incompletos, de algunos « Repartimientos », documentos que sirvieron para distribuir entre los conquistadores, por merced regia, los bienes inmuebles de los musulmanes vencidos (1).

Planteamiento del problema demografico.

Para calcular con relativa aproximación el número de habitantes de las ciudades hispanomusulmanas, faltos de estadísticas, poseemos de bastantes de ellas un dato de inapreciable valor : la extensión de su recinto murado, de la que cabe deducir su demografia, planteando una ecuación en la que figuren la superficie conocida y la incógnita del número de pobladores.

(1) La publicación de ediciones críticas de los « Repartimientos » impresos hace años de Mallorca y Valencia y de los inéditos de Málaga, Murcia, Orihuela, Ecija y Jerez, es una de las más urgentes a acometer por los eruditos españoles. Don Juan de M. Carriazo prepara la edición del de Ronda. Reciente es la publicación del de Sevilla por don Julio González, pero de él no se puede deducir dato alguno demográfico respecto a esa ciudad.

Algunos historiadores creen imposible aprovechar las cifras de la superficie urbana cercada y de los arrabales murados para el cálculo demográfico (1). La afirmación tal vez sea cierta para las ciudades de otras comarcas y civilizaciones, no para las de al-Andalus (2).

Parcialmente se conservan las murallas de algunas ciudades hispanomusulmanas ; planos antiguos permiten reconstituir el trazado de las de otras y de bastantes quedan huellas en su estructura urbana, por no haber sufrido hasta ahora grandes transformaciones. Casi siempre es posible saber cuando se levantaron esas fortificaciones y, por consiguiente, la época en que la ciudad alcanzó la extensión que encierran. La comparación de las superficies intramuros de todas ellas entre sí y con las contemporáneas de la España cristiana y del Occidente europeo, será fértil en consecuencias. Cada caso, es decir, cada ciudad, requiere un minucioso exámen, si se pretende alcanzar una idea lo más exacta posible de las diferentes etapas de su desarrollo (3).

Para intentar resolver aproximadamente el problema demográfico a base de la extensión intramuros, hay que conocer la densidad urbana por hectárea, que es la acostumbrada para estos cálculos, tanto de viviendas como de habitantes. Esta última la determinaremos en función de la primera, obtenida fijando la superficie media de la vivienda y la que proporcionalmente deba agregársele por los espacios libres, es decir, sin construcciones, del interior de la ciudad y los edificios no destinados a habitación o escasamente habitados. Como en la mayoria

(1) « Convertir ces gains territoriaux en nombre de citoyens est impossible. Cela supposerait qu'on calculât au préalable la densité de l'habitat urbain au bas moyen âge et entreprendre un tel travail serait d'autant plus téméraire que cette densité varie d'une ville à la voisine et, dans une même ville, d'une période à la suivante ou d'un point à l'autre », ha escrito Génicot (*Sur les témoignages d'accroissement de la population en Occident*, apud *Cahiers d'Histoire mondiale* I, pp. 453-454).

(2) En una obra de próxima publicación, en la que se estudian las más importantes ciudades hispanomusulmanas y se reproducen sus planos, intentamos demostrar con mayor detalle la aproximación relativa de nuestros cálculos.

(3) Para Ganshof, « el criterio por excelencia de la extensión urbana sigue siendo el estudio de los recintos sucesivos » (*Développement des villes*, p. 51).

de las casas viviría una sola familia (1), si llegamos a determinar, con relativa aproximación el número de individuos que componian la de tipo medio, comprendidos los servidores de las de mejor condición social, es decir, todos los que la habitaban, el problema estará resuelto.

La evaluación del número de viviendas y, tras de esta, del de sus habitantes, es forzoso referirla a momentos determinados de la historia urbana en los que el cinturon de las murallas ajustábase perfectamente a la superficie edificada. El desarrollo de la ciudad, afectado por muchos y muy variables factores, no podía reflejarse en algo tan permanente como una cerca torreada, de piedra o tapias. Construirla era obra de gran empeño, larga y costosa, lo que explica su permanencia, asegurada por continuas reparaciones, y la agregación de arrabales murados independientes, cuando la ciudad crecia fuera de la cerca (2). En épocas de decadencia, el anillo defensivo resultaría holgado y, disminuído el vecindario, habría calles silenciosas, bordeadas de casas vacias, abandonadas, que acabarian por caer en ruinas para convertirse en solares yermos, como los que se ven hoy en las partes más altas y enriscadas de algunas villas medievales, en lento y continuo movimiento hacia la llanura, atraido su caserio por los cruces de carreteras, el ferrocarril, las fábricas y las huertas. En cambio, en períodos de prosperidad, aumentaria el número de sus habitantes y, al llegar un momento en el que no cupiesen dentro del recinto murado, se formarían barrios o arrabales extramuros, al compás de su crecimiento. Si se rodeaban también con cerca y existe memoria de su trazado, es fácil medir su superficie y evaluar el número de sus habitantes por el procedimiento que a continuación se expone. Pero, en ocasiones, de la muralla de los arrabales no quedan huellas materiales, por lo que el cálculo que hagamos será forzosamente muy impreciso. También será imposible cuando los arrabales, como los de Baza en el siglo XII y los de Taryana, Maqarana y

(1) Más adelante se intenta justificar esta afirmación.

(2) Muy atinadas observaciones pueden verse sobre este extremo en el *Mémorial Jean Sauvaget*, t. I, « Institut Français de Damas », Damasco, 1954, p. 65.

Benaliofar, en la Sevilla del siglo XIII, carecían de murallas (1).

Factor también imposible de valorar con probabilidades de acierto es el que se refiere al número de gentes que vivian en la proximidad inmediata de las ciudades, en almunias o alquerias, pequeñas casas, chozas y aún cuevas. En núcleos de población rodeados de terrenos fértiles y huertas — y casi todos lo estaban — y de una extensa vega, el campo en torno estaría pobladísimo (2). Determinar actualmente los límites de una ciudad, fijando hasta donde llega su área urbana, tan sólo es fácil ateniéndose a su perimetro administrativo, no siempre coincidente con el real; mucho más difícil resultaría en la Edad Media, lo que puede justificar algunas evaluaciones excesivas. Los habitantes de una vega rica acudirian al núcleo urbano murado más o menos inmediato a vender sus productos, comprar otros industriales, asistir los viernes a la oración en la mezquita aljama, etc. La ciudad parecería entonces más populosa de lo que era en realidad.

Muchos de los habitantes extramuros, de vida precaria por ello, y aun los de lugares algo más distantes, al aproximarse expediciones militares enemigas y en los casos, menos frecuentes, de asedio, que solían durar meses y a veces excedian del año y aún de los dos, encerrábanse en la ciudad, tras la protección de sus murallas, y los aptos para ello colaboraban en la defensa. Aumentaba así accidentalmente el número de sus habitantes, pero los combates y, sobre todo, las más mortíferas epidemias, se encargaban de reducirlos.

Respecto al interior de las urbes hispanomusulmanas es sabido que casi todas las casas, reducidas (3), se apretujaban en callejas angostas (4) y las plazas y plazuelas eran escasas y

(1) Es posible que estuvieran barreados por obras tan livianas commo serian los muros de modestas viviendas y tapias, más de cerramiento que de protección militar, de las que, naturalmente, no queda rastro.

(2) *Los contornos de las ciudades hispanomusulmanas*, por Leopoldo Torres Balbás (*Al-Andalus*, XV, 1950 pp. 437-486).

(3) Mas adelante se dan algunos datos sobre sus exigüas dimensiones, a las que aluden escritores islámicos como Ibn Jaldūn y no pocos cristianos.

(4) Leopoldo Torres Balbàs, *Les villes musulmanes d'Espagne et leur urbanisation*, apud *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, tomo VI (1942-1947).

de poca extensión (1). No había intramuros de ellas, como en Marrākuš y en varias de las cristianas de la mitad septentrional de la Península, barrios separados por amplios espacios libres (2). Naturalmente que en los habitados por gentes humildes la pequeñez de las viviendas alcanzaría límites extremos.

Para el cálculo aludido hay que tener también en cuenta la existencia de lugares como la alcaicería y zocos con tiendas en el centro de la ciudad, formando pequeños barrios habitados por la noche tan solo por sus guardas. Lo mismo pasaba en las mezquitas, en los baños y en algunos otros edificios públicos. En las alhóndigas, en cambio, muy abundantes en las ciudades comerciales e industriales, residian bastantes huéspedes.

Había, pues, en las ciudades hispanomusulmanas reducidos barrios comerciales, apenas habitados ; muchas pequeñas casas apretadas, y algunas de mayor superficie, a veces con huertos y jardines. No formaban agrupaciones separadas los edificios de esas distintas categorías ; se entremezclaban, sin relación con las divisiones urbanas.

En muy contados casos, y sólo en líneas generales, conocemos la estructura de esos barrios y arrabales (3). Por ello se hace el computo para la mayoria de las viviendas sobre la base del tipo intermedio ; compénsanse las más reducidas con las de mayor importancia.

Extensión media de la vivienda

Conocemos los planos de planta de 28 casas hispanomusulmanas ; viviendas de gentes de muy diversa condición social y económica, permiten calcular su superficie media. Las ruinas de nueve ocupan parte del recinto más interior de la alcazaba

(1) Para las plazas : L. T. B., *Plazas, zocos y tiendas en las ciudades hispanomusulmanas* (*Al-Andalus*, XII, 1947, pp. 437-441).

(2) A. Joly calculó en 1904 que la superficie intramuros de Tetuán ocupada por los terrenos sin construir y los jardines eran un quinto de la total de la ciudad (*Tetouan*, por M. A. Joly, con la colaboración de MM. Xicluna y L. Mercier, apud *Archives Marocaines*, IV, Paris, 1905, p. 299).

(3) L. T. B., *Estructura de las ciudades hispanomusulmanas: la medina, los arrabales y los barrios* (*Al-Andalus*, XVIII, 1953, pp. 149-177).

de Málaga ; una apareció en Almeria ; doce hay en la alcazaba y tres en otros lugares de la Alhambra de Granada ; dos en el núcleo urbano de la misma ciudad, y otra en Ronda. Todas tienen patio, reducidísimo en algunas (1). Varias agrupanse en dos pequeños barrios de carácter especial, por su situación dentro de las plazas de armas de las alcazabas de Málaga y de la Alhambra de Granada (2). Las de Málaga y Almería serán del periodo almorávide (primera mitad del siglo XII) ; las restantes, del nazarí (últimos años del XIII al XV).

La superficie de seis de las casas de Málaga, de once de las de la alcazaba y de una del secano de la Alhambra, es menor de 100 metros ; once no llegan a los 50 (3). Dos de las malagueñas, una de la alcazaba de la Alhambra, otra del secano del mismo lugar, y la de Almería, quedan por bajo de los 200 (4). Tan sólo el área de otras dos, una también en la Alhambra, en sitio principal, frente a la fachada de mediodia del palacio de Carlos V, y la otra en la alcazaba de Málaga — ésta formaba parte del palacio — exceden algo de los 200 metros. Finalmente, la casa de Ronda, una de las más importantes, al parecer, de la ciudad islámica (5), y la de los Infantes en Granada, pequeño palacio habitado por familiares de la familia real, ocupaban poco más de

(1) Casas sin patio hay en la Alhambra ; construídas en lugares aislados, no en calles, constituyen casos excepcionales.

(2) *El barrio de casas de la Alcazaba malagueña,* por Leopoldo Torres Balbás (*Al-Andalus,* X, 1945, pp. 396-409). Un plano del barrio de la alcazaba de la Alhambra publicó don Vicente Lampérez y Romea, en su obra *Arquitectura civil española de los siglos I al XVIII,* tomo primero (Madrid, 1922) fig. 81, p. 174.

(3) Superficie en metros de las casas : alcazaba de Málaga, 38, 30 ; 49, 50 ; 51, 90 ; 78, 40 (dos) ; 86.00 ; alcazaba de la Alhambra, 16, 40 ; 21.80 ; 22.10 ; 25.60 ; 27.20 ; 27.90 ; 30.00 ; 39.00 ; 44.70 ; 54.10 ; 70.90 ; secano de la Alhambra, 80.40.

(4) Superficie de las casas en metros : alcazaba de Málaga, 178.00 y 183.50 ; alcazaba de la Alhambra, 130.30 ; secano de la Alhambra, 117.90 ; Almería, 187.20. La extensión de esta última es aproximada, pues no se llegó a descubrir la vivienda completa. La casa morisca del numero 2 de la calle de Yanguas, en Granada, idéntica a las islámicas en dimensiones y plano, ocupa una superficie de 115,50 metros.

(5) *Plantas de casas árabes en la Alhambra,* por T. B. (*Al-Andalus,* II, 1934, pp. 380-387) ; *Excavaciones y obras en la Alcazaba de Málaga* (1934-1943), por Leopoldo Torrés Balbás (*Al-Andalus,* IX, 1944, pp. 173-190) ; *La Acrópolis musulmana de Ronda,* por Leopoldo Torres Balbás (*Al-Andalus,* IX, 1944, pp. 469-475).

300 metros superificiales (1). Influirían en la extensión de las viviendas la situación económica de sus propietarios y el emplazamiento ; no es probable, en cambio, que la afectase el transcurso del tiempo, por lo que la superficie media obtenida a base de las casas mencionadas la aplicaremos a las de las ciudades hispanomusulmanas, desde el siglo X hasta el XV.

En el « Repartimiento » de Velez-Málaga, hecho poco después de su conquista en 1487, hay indicaciones útiles para conocer la proporción en que estaban los diferentes tipos de casas en una ciudad de alguna importancia. Los repartidores encargados del apeo de la malagueña, dividieron sus viviendas en cinco categorias. En el interior de la ciudad, de « la suerte de cinco puntos, que es la mayor », había 8 ; suponemos que cada una de ellas ocupaba más de 300 metros. De cuatro puntos, probablemente comprendida su área entre 200 y 300, 15 ; de tres puntos, 41 ; pudiéramos suponer su extensión entre 150 y 200 metros ; de 100 a 150 las 74 de dos puntos, y de 50 a 100 las 211 de un punto. Pero aún había otras más pequeñas, « que no son para meter vecinos en ellas », es decir, que por su angostura se consideraban inadecuadas para vivienda de cristianos ; eran 203 y creemos que su solar no excederia de los 50 metros superficiales. En el arrabal de Velez-Málaga había también otras « muy pequeñas, que no son para vecino ninguno ni quieren entrar en ellas » (no se dice su número) ; además, 3 de cuatro

(1) Superficie de las casas en metros : Alhambra, frente a la fachada meridional del palacio de Carlos V, 210,90 ; alcazaba de Málaga, 210,45 ; casa de la placeta de Villamena, en Granada, 225,45 (Superficie aproximada, por no conocer mas que las dimensiones del patio y de las crugias que limitan dos de sus lados. Su descripción y planos : *Los restos de la casa árabe de la placeta de Villamena en Granada,* por Jesús Bermúdez Pareja [*Al-Andalus,* XII, 1947, pp. 161-164]). Casa de los Infantes, en Granada, 300,40 (superficie aproximada, por no estar bien definidos los límites de esta casa, derribada hace unos 40 años) (*Granada: la ciudad que desaparece,* por Leopoldo Torres Balbás, apud *Arquitectura,* V, Madrid, 1923, pp. 312-314, y *Guia de Granada,* por D. Manuel Gómez Moreno (Granada, 1892), pp. 319-230 ; casa de los Gigantes, en Ronda, 312,00. No carece de interés comparar estos datos con los publicados por Taracena sobre el promedio superficial de las casas hispanoromanas conocidas y medidas : 200 metros las más frecuentes ; 600, las que se pueden reputar de lujosas (B. Taracena Aguirre, *Las fortificaciones y la poblaciòn de la España romana,* apud *Crónica del IV Congreso Arqueológico del Sudeste español,* I, Cartagena, 1949, p. 428).

puntos ; 15, de tres ; 20, de dos, y 66, de uno (1). La cantidad de casas de dimensiones más reducidas — de un punto y menores —, 404, excedía pues, en el recinto murado, del triple de la suma — 128 — de las de mayor extensión (2).

Aunque de carácter excepcional, como se dijo, por lo apretado de su caserío dentro de la superficie reducida que encierran las murallas del último recinto, el barrio de la alcazaba malagueña, con sus nueve viviendas, entre las que las hay de los tres primeros tipos, estrechas calles y un pequeño baño, puede orientarnos acerca de la superficie media de aquellas y su relación con los espacios libres y edificios no habitados. Los 1.364,51 m. superficiales por los que se extiende el barrio, repártense entre 408,26 para los últimos y 956,25 correspondientes a las viviendas. La superficie media de cada una de estas, con la proporcional que le corresponde por las calles y el baño, es de 151,61 metros (3).

El cálculo de la extensión media de la vivienda puede hacerse, para la totalidad de las de Málaga intramuros, por otro camino. Se conoce el número aproximado de habitantes que había en ella cuando su conquista en 1487, pues fueron encerrados por orden de los Reyes Católicos en el corral o dos grandes corrales de la alcazaba para su recuento y rescate. Mosén Diego de Valera dice que entre chicos y grandes eran hasta 15.000 (4). El Cura de los Palacios, en cambio, escribe que nunca pudo llegar a saber el número de los rescatados, pero que la ciudad era de más de 3.000 vecinos, y supone que pasaban de 11.000 las

(1) *Repartimiento de Málaga y su obispado, Velez-Málaga,* por Juan Moreno de Guerra, apud *Estudios malagueños,* por varios autores (Málaga, 1932), pp. 371-372.

(2) En el « Repartimiento » de Valencia, escrito en latín, se inventarían, algunas veces, *domibus optimas, maximas, bonas, mediocres, parvas* y *parvissimas* (*Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña,* por Próspero de Bofarull y Mascaró [Barcelona, 1856], pp. 516, 519, 520, 524, 528, 560, 571, 633 y 644). Los repartidores de la ciudad de Mallorca comenzaron por escoger las 30 casas mayores de la ciudad ; menos concienzudos que los de Valencia, no especifican categorías entre las restantes, unas 4.220 (*Ibidem,* pp. 116-126).

(3) La planta del barrio de la alcazaba de la Alhambra no está completa, por lo que no puede hacerse con sus casas un cálculo semejante al realizado para las de la alcazaba de Málaga.

(4) Mosén Diego de Valera, *Crónica de los Reyes Católicos,* edic. y estudio por Juan de Mata Carriazo (Madrid, 1927), p. 271.

almas (1), cifra que, *grosso modo*, no dista mucho de la de Valera. Aceptemos, pues, la cifra de 15.000 de éste, compensándo el número de habitantes de los contornos y arrabales refugiados tras los muros de la ciudad al comenzar el asedio, con los muertos en más de tres meses de luchas incesantes y por el hambre y las epidemias (2). Como la extensión comprendida dentro de los muros era de unos 375.850 metros superficiales, incluída la alcazaba y el corral de los Cautivos, pero no Gibralfaro, a cada uno de los 15.000 habitantes correspondian 25,05 y a la vivienda familiar, supuesta habitada, por razones que más adelante se exponen, por seis individuos, con la parte proporcional de espacios libres, etc., 150,30 metros. A cada una de las 37 hectáreas muradas, puede, pues, asignarse una media de 399 habitantes y 66 casas ; el total de estas sería 2.461.

En el « Repartimiento » de Mallorca, hecho poco después de su conquista en 1229 por Jaime I, se dice encerraba la

(1) *Historia de los Reyes Católicos D. Fernando y Dª Isabel*, escrita por el Bachiller Andrés Bernáldez (Sevilla, 1870), tomo I, p. 256.

(2) Otras « gentes de las que bivian en las comarcas y se metieron en ella (en Málaga, poco antes de comenzar su asedio) con sus mujeres y fijos e bienes », aumentando así « la mucha gente que en ella avía ». Durante el cerco, era tanto el hambre en la ciudad, « que los mas días algunos moros salían a se ofrecer por esclavos de los cristianos, eligiendo de su voluntade el cautiverio por sostener la vida ». Muchos fueron los muertos : « es cierto que así de feridos como de enfermos murieron en este cerco más de tres mill crisatianos e más de cinco mill moros, por confessión suya ». El rey Católico escribía a su hijo, el arzobispo de Zaragoza, el 18 de agosto de 1487, al entrar en la ciudad rendida, que « a vueltas de la extrema fambre que tenían, y la mucha gente que, assí por muertes como por feridas, les fallecía, ... les fué forzado, ... entregarnos la ciudad ». Et arrabal que estaba a la parte de la mar, « avía muchas huertas e casas caydas ». Respecto al otro, « su circuito era grande, los moros tenían en él sus ganados » ; « árboles y huertas que tiene (Malaga) en grand abundancia, dentro de la cibdad y en los arrabales » (Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, vol. segundo, pp. 281-282, 284, 292 y 321 ; Valera, *Crónica de los Reyes Católicos*, p. 274 ; Antonio de la Torre, *Los Reyes Católicos y Granada*, (Madrid, 1946), p. 88 ; Maqqarí, en P. de Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, II Londres, 1843), p. 381. En las Ordenanzas dadas en 1489 por los Reyes Católicos para el acrecentamiento y gobernación de Málaga, se dice que, a causa de que muchas de sus casas estaban caidas y « de las sanas, hera neçesario darse a los vesinos della mucho mas conplimiento que los moros tenian » (es decir, que las viviendas de los musulmanes malagueños eran muy reducidas para los pobladores cristianos), no se podrían avecindar dentro de la ciudad más de 1.200 vecinos (*Documentos históricos de Málaga*, por el Dr. Luis Morales García-Goyena, tomo I, Granada, 1906, p. 4).

Almudayna ó alcazaba *(al-mudayna)* algo más de 178 edificios (1). La mitad de las viviendas de la ciudad, asignadas al monarca, sumaban 1.492 habitadas y 494 vacias. Podemos, pues, suponer que el número aproximado de las de la capital isleña en el siglo XIII era de 178+2 (1.492)+2 (494) = 4.250. Como la superficie intramuros medía 899.720 metros, a cada vivienda, incluída la parte proporcional de espacios libres, correspondían 211.70 metros superficiales.

No conocemos datos de otras ciudades que permitan comprobar o rectificar estos cálculos. El tercio de la suma de las tres cifras obtenidas para las viviendas y los espacios correspondientes de calles, plazas, jardines, etc., de la alcazaba de Málaga — 151,61 —, de esta misma ciudad — 153.40 — y de la de Mallorca — 211.70 —, es de 172 metros superficiales (2). Será la adoptada para evaluar al número de casas y habitantes cuando tan sólo se conoce la extensión superficial intramuros.

Número de habitantes de cada vivienda

Si suponemos que, como antes se dijo, en la mayoría de las casas vivía una sola familia, caso el más general (3), resta fijar, para resolver con cierta aproximación el problema, el número medio de habitantes de cada familia y vivienda, factor muy impreciso y variable, de dificil determinación con probabilidades de relativa exactitud por falta de datos.

Repetidos testimonios de los siglos XV al XVII dicen que moros y moriscos eran muy fecundos, mucho más que los cristianos. Escasas son las noticias existentes acerca de las familias hispanomusulmanas, entre ellas el de número de

(1) España, Sus monumentos y artes, su naturaleza e historia, *Islas Baleares*, por don Pablo Piferrer y don José Maria Quadrado (Barcelona, 1888), p. 116.

(2) Prescíndase de las cifras decimales.

(3) Tan buen conocedor de la civilización hispanomusulmana como es el Sr. Lévi-Provençal así lo afirma, aunque con algunas reservas : « Le plus souvent, la maison n'abritait qu'une seule famille ; mais parmi les classes pauvres de la population, il n'était pas rare qu'un ménage n'eût à sa disposition qu'une seule chambre... » (E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, III [Paris, 1953], p. 412).

mujeres de los casados. Los hombres de clase media y los de condición humilde, es decir, la mayoría, tenían una sola mujer (1); la pequeñez de las casas parece comprobarlo. El número mayor de mujeres — esposas legítimas y esclavas — de los varones de posición holgada y, como consecuencia, el de descendientes y servidores, quedará compensado en el cálculo con la mayor extensión superficial de sus viviendas.

Veamos algunos datos capaces de orientarnos sobre el número medio de miembros de cada familia. La *Crónica de don Juan II* de Fernán Pérez de Guzmán, fija en 2.528 el número de habitantes musulmanes salidos de Antequera cuando su conquista en 1410 por el infante don Fernando; de ellos, 895 eran hombres de pelea, 770 mujeres y 863 niños (2). Para calcular el número de jefes de familia que había entre los combatientes, se fijará la misma proporción que guardaban unos y otros en Ronda, según Diego de Valera — 700 y 1.200, recpectivamente (3) —, lo que supone para Antequera 522 jefes de familia y esta compuesta, por término medio, de cinco individuos.

Anteriormente se dijo como los cronistas de los Reyes Católicos calculaban que en Málaga había cuando su conquista más de 3.000 vecinos y unas 15.000 almas. Conforme a estas cifras, la unidad familiar media sería también de cinco personas.

Alhama, conquistada en 1482 por el marqués de Cádiz, afirma el Cura de los Palacios tenía 600 vecinos; en esa ocasión murieron 800 moros varones y algunas moras y fueron capturadas 3.000 ánimas, poco más o menos, entre chicos y grandes (4). Su población sería, pues, de unos 3.700 habitantes, lo que supone algo más de seis por familia.

Conjugando estos datos del número aproximado de individuos que integraban la familia de tipo medio de Antequera, Málaga y Alhama, puede asignársele el de seis miembros, que será

(1) *Ibidem*, p. 399.

(2) «Biblioteca de Autores Españones» (Rivadeneyra), t. LXVIII, *Crónicas de los Reyes de Castilla*, II (Madrid, 1877), p. 331.

(3) Valera, *Crónica de los Reyes Católicos*, p. 189.

(4) Bernáldez, *Historia de los Reyes Católicos*, t. I, p. 151.

también el de habitantes de cada vivienda. La densidad correspondiente por hectárea es de 348 individuos (1).

Como consecuencia de los cálculos anteriores llegamos, pues, a asignar una superficie de 172 metros a la vivienda media y de seis personas a los que la habitaban.

Vamos a realizar un cálculo matemático con unos datos muy imprecisos ; excusado es decir que los resultados obtenidos tendràn únicamente un valor de aproximación. Después de un estudio minucioso del problema, llegamos a la conclusión de que el error serà casi siempre inferior al 33 % y nunca excederá del 50 %. Conclusiones más firmes pueden deducirse de la comparación de las superficies intramuros, basadas en datos exactos, aunque con frecuencia incompletos, como ya se dijo, pues ignoramos el número de las viviendas emplazadas fuera de la cerca y el de las aisladas en sus alrededores inmediatos. Salvo en casos muy excepcionales, puede asegurarse que nunca llegarian a la mitad de las del área murada.

Las cifras de densidad urbana de habitantes y viviendas así logradas, partiendo de la superficie media de las últimas, conviene compararlas con las muy escasas del número total de casas y de habitantes dadas por antiguos cronistas e historiadores de los más dignos de crédito. Adelantemos que los resultados a los que se llega por ambos procedimientos no difieren mucho, lo que comprueba la virtud relativa del primero.

Las conclusiones obtenidas servirán, por lo menos, para desechar de manera definitiva las cifras que arbitrariamente y sin ningun fundamento se siguen repitiendo por rutina, copiadas de escritores de hace siglos, sin reflexionar sobre su imposibilidad.

Recientemente ha escrito un destacado historiador español que Córdoba tuvo en el siglo X 500.000 habitantes. Otros, también en fecha cercana, dans la cifra de 400.000 para los

(1) Las cifras de densidad humana por unidad superficial hay que manejarlas con mucho cuidado, por su enorme variación ; es peligroso sacar consecuencias de ellas. Paris, en el reinado de Luis Felipe, tenía 150 habitantes por hectárea y en 1896 su media era de 321 ; Roma, en 1944,400. En el Marrākuš actual, los barrios de Guéliz, la *medīna* y el *mallāh* (Barrio judío), tienen, respectivamente, 35, 450 y 1350 habitantes por hectárea (P. Flamand, *Quelques renseignements statistiques sur la population israélite du sud marocain*, apud *Hespéris*, XXXVI, 1950, p. 386).

de Granada en el siglo XIV y la de 100.000 prisioneros musulmanes cogidos en Úbeda en 1212, al rendirse esta ciudad a las tropas de Alfonso VIII después de la batalla de las Navas de Tolosa. Prescindiendo de las dificultades de alimentación y transporte de esas grandes masas humanas, véamos la superficie que ocuparian ciudades con tan crecido número de habitantes para la Edad Media. Si aplicamos las cifras obtenidas de 172 metros superficiales para la vivienda media y de seis personas residentes en ella, una ciudad de 100.000 almas tendría 16.666 casas y ocuparía un espacio de 2.866.552 metros^2, o sea algo más de 286 hectáreas, con densidad, por esta unidad superficial, de 58 viviendas y 348 habitantes. Si suponemos esa urbe ideal de planta cuadrada, los lados de su perímetro medirían poco menos de 1.700 metros, distancia también entre dos puntos opuestos del contorno, y la longitud total de sus muros seria de 6 kilometros y medio. El mismo cálculo aplicado a una ciudad de 500.000 habitantes, también de planta cuadrada, representa 3.700 metros para distancia entre dos puntós opuestos del perímetro y 14.800 kilometros para éste.

Exceptuando Córdoba en el siglo X, cuya superficie no es posible calcular — probablemente tuvo alrededor de los 100.000 habitantes —, las restantes grandes ciudades de la España musulmana, Sevilla, Granada, Toledo, Mallorca, Almería, Badajoz, Écija, Zaragoza, Jerez de la Frontera, Valencia. Jaén, Murcia, Málaga y Úbeda, quedaban bastante lejos de tal cifra de población. Gráficamente puede cualquiera comprobarlo con rápidez examinando planos actuales de esas urbes en los que figuren sus recintos medievales (1). Aún teniendo en cuenta las diferencias de densidad entre las ciudades hispanomusulmanas y las modernas — muy variables y no siempre del mismo signo —, se ve que las últimas rebasan ampliamente el núcleo árabe, encerrado hoy en su interior como célula inicial del área urbana.

(1) Consúltese, por ejemplo, la carpeta de planos de ciudades españolas de la obra del malogrado arquitecto alemán Oskar Jürgens, *Spanische Städte*, Atlas (Hamburgo, 1926). Los planos estan todos a la misma escala de 1/5.000 (equivocadamente figura en ellos la de 1/10.000), lo que permite comparar su superficie.

Demografía comparada de las ciudades musulmanas y de las europeas medievales.

Había en la España musulmana, en la época de los reinos de taifas y bajo el dominio almorávide (siglo XI y primera mitad del XII), varias ciudades ricas y florecientes, rodeadas de elevadas murallas, con una organización urbana compleja, numerosos zocos bien abastecidos, abundantes baños, alhondigas *(fanādiq)*, casas y palacios que causaban la admiración de los visitantes extranjeros. Alcanzaron también notable desarrollo industrial. Eran varias de ellas centros de un activo comercio de exportación é importación con el Oriente mediterráneo y el norte de Africa, transacciones en las que, desde fines del siglo XI, comenzaron a intervenir los navios de las repúblicas italianas. En las cecas ó casas de la moneda de varias de esas urbes se acuñaban dinares, es decir, monedas de oro. Las poblaban un número de habitantes superior al que los modernos historiadores extranjeros calculan para las incipientes contemporáneas de los restantes paises occidentales.

A fines del siglo X corresponde el máximo desarrollo de Córdoba, no traducible en su área urbana por desconocerse los límites de sus barrios exteriores. Almería alcanzó máxima extensión — 79 hectáreas — bajo el señorio de Jairān (murió el año 419/1028) ; el recinto de Málaga encerraba 37 hectáreas antes de terminar el siglo XI y en la primera mitad del siguiente se extendía por dos arrabales extramuros, manteniéndose así hasta su conquista por los Reyes Católicos en 1487 ; la cerca de Granada circuía a la muerte de Bādīs (467/1075) 75 hectáreas ; las superficies intramuros de Toledo, Mallorca y Valencia eran, respectivamente, a fines del siglo XI, 106, 90 y 44, hectáreas ; dentro de la cerca de Zaragoza había en 1118, al adueñarse de ella Alfonso el Batallador, 47 (sus murallas se levantarian sobre las romanas en el siglo X ó en el XI), y poseía dos arrabales exteriores.

Con arreglo a nuestros cálculos, esas superficies intramuros suponen unos 37.000 habitantes para Toledo ; 27.000 para

Almería ; 26.000 para Granada ; 25.000 para Mallorca (ciudad más tarde llamada Palma) ; 17.000 para Zaragoza ; de 20 a 15.000 para Málaga y 15.500 para Valencia (1).

A fines del siglo XI había, pues, en la España musulmana, por lo menos ocho — Córdoba, Toledo, Almería, Granada, Mallorca, Zaragoza, Málaga y Valencia — ricos y populosos centros de civilización urbana muy desarrollada, cuyo recinto murado ocupaba más de 40 hectáreas y su población excedía de las 15.000 almas.

Para encontrar en la misma época ciudades semejantes y aún mayores había que acudir a las comarcas del otro extremo Mediterráneo, a Constantinopla, la más poblada de su cuenca, cercana, en los siglos X y XI, según unos cálculos, á el millón de habitantes, mientras otros estiman su población en 250.000 a 350.000 (2) ; a El Cairo fatimí (958-1171 J.-C.), cuyas murallas comprendían unas 140 hectáreas y su población alcanzó en el siglo XI 300.000 almas, de las que la mitad habitaban en el interior de su cerca (3).

Por los mismos años, en el resto del mundo occidental apenas si empezaba a acusarse un pobre é incipiente desarrollo urbano. De las ciudades europeas, las comprendidas entre los valles del Loire y el Rin conocieron una precoz actividad industrial y comercial. La construcción de su recinto murado supone un cierto desarrollo y las da carácter urbano. Las fortificaciones no consistían con frecuencia en muros de piedra o tapial, como en las ciudades hispanomusulmanas ; reducianse a un foso y un parapeto tras él levantado con la tierra procedente de su excavación, provisto de empalizadas de madera y con puertas

(1) No se mencionan Sevilla, Écija y Badajoz, ciudades importantes las tres en el siglo XI, por haberse levantado sus cercas en el siguiente, bajo dominio almorávide y almohade, aunque probablemente con el mismo perímetro de las de épocas anteriores.

(2) A. Andréades, *De la population de Constantinople sous les empereurs byzantins* (*Metroon*, I, Rovigo, 1920, pp. 68-112), da la cifra del millón de habitantes para Constantinopla. Ferdinand Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen âge* (Paris, 1951), pp. 81 y 517, la cree enormemente exagerada y estima que no pasaría de 250.000 a 300.000.

(3) *Le Caire*, por Marcel Clerget, I (El Cairo, 1934), pp. 126 y 238-239.

de mayor solidez y permanencia. Colonia estaba fortificada parcialmente en 948 ; Namur, en la que se desarrolló una próspera industria metalúrgica, en 933 ; el primer recinto de Lieja se erigió antes del año 1002. En los siglos IX y X las ciudades comprendidas entre los citados valles del Rin y el Loire tenian una superficie reducida de 3 á 4 hectáreas ; Paris apenas llegaba a 9. La superficie del *castrum* de Gante, cuyo recinto databa de comienzos del siglo X, era de 4 Ha. 75 a ; el de Douai, de fines del anterior ó de los primeros años del siguiente, tenía 4 Ha. 80 á. En Brujas, la cerca, obra probable de 977, abarcaba algo menos de 3 Ha. 75 a. A fines también del siglo X, la superficie comprendida dentro de las murallas de Lovaina apenas llegaba a las 4 Ha. 77 a, y la intramuros de Amberes era de unas 2 Ha. 80 a.

En el siglo XI, el recinto de Reims comprendía de 20 a 30 hectáreas ; Paris y Rouen, algo menos ; Soissons, 12 ; Beauvais, 10 ; Arras, 9 ; Amiens, unas 8 ; Senlis, 6 ; Tournais, cuyo desarrollo, como el de las otras ciudades de la cuenca del Escalda, se debió a la industria y comercio de los paños, y su recinto urbano se levantó entre 1054 y 1090, 14. Las murallas que protegian casi todas estas ciudades eran las de los últimos y turbados tiempos del Imperio romano, reparadas y reconstruídas siguiendo su mismo perímetro. También en el siglo XI, antes de 1089, se levantó una nueva cerca en Brujas, que circuia 80 Ha. 25 a., y, antes de terminarse esa centuria, las de los centros industriales de Gante, encerrando 80 Ha., Douai y probablemente Ypres. El primer recinto urbano de Basilea parece haberse construído hacia 1080 ; su perímetro era de 2 kilómetros. En Besançon, el *vicus burgi* se fortificó al fundarse a mediados sel siglo XI (1).

El aumento demográfico urbano acusóse sobre todo en la Europa occidental á partir de los comienzos del siglo XII

(1) Ganshof, *Étude sur le développement des villes entre Loire et Rhin au moyen âge* (Paris, Bruselas, 1943), pp. 17, 35-38, 45 y 58 ; Ferdinand Lot, *Naissance de la France* (Paris, 1948) ; Pirenne, *La civilisation occidentale*, p. 148 ; F. Vercauteren, *Étude sur les civitates de la Belgique seconde* (Bruselas, 1934) ; Charles Verlinden, *L'Histoire urbaine dans la Péninsule Ibérique*, apud *Rev. Belge de Philol. et d'Hist.*, XV, Bruselas, 1936, p. 1145.

para continuar rápidamente y sin interrupción hasta fines del XIII (1), merced á diversas circunstancias económicas y políticas, productoras de un renacimiento industrial y mercantil reflejado en la vida y economía urbanas. El siglo XIII fué el del apogeo de las grandes ciudades en Italia, en Flandes y en Francia ; algo posteriormente, y en más reducidas proporciones, acrecentáronse las inglesas y alemanas. Génova y Venecia, al terminar el siglo alcanzaron los 100.000 habitantes ; durante el mismo, la población de Milán se calcula era de 175.000 a 180.000 almas ; Palermo contaba más de 50.000 ; 30.000 Nápoles ; 25.000 Mesina. Florencia no alcanzó hasta 1280 los 45.000 (2) y Padua, un año después, tenía aproximadamente 39.000. De las ciudades de los Paises Bajos, Pirenne calcula para Ypres en los años finales del siglo XIII, en plena prosperidad industrial, unos 20.000 habitantes.

El gran acrecentamiento de las ciudades europeas tuvo lugar, pues, en el siglo XIII, cuando ya el espléndido desarrollo urbano de las islámicas españolas era un recuerdo. Al pasar en ese siglo y en el anterior a manos cristianas varias de las más importantes, interrumpióse su vida económica con la expulsión de sus pobladores musulmanes, mientras las de los restantes paises europeos seguían su marcha ascendente, sin soluciones de continuidad, hasta el siglo XIV, en el que cesó el aumento demográfico de casi todas, a causa de terribles epidemias, entre ellas la famosa peste negra de 1348-1349, guerras contínuas y perturbaciones sociales. En la Península ibérica tal vez únicamente Valencia en ese siglo, entre las ciudades de abolengo islámico, merced al auge del comercio marítimo mediterráneo, y Granada, por su nueva condición de capital de un reino en la que se reconcentraban los musulmanes barridos por las conquistas cristianas, acrecentaron población y superficie urbana.

Comenzó, pues, a resurgir la civilización urbana, que es la civilización por antonomasia, en el occidente europeo, tras el largo eclipse de los primeros siglos medievales, en la España

(1) Pirenne, *La civilisation occidentale*, pp. 62-63.

(2) Davidsohn, *Forschungen zur Geschichte von Florenz*, II, 2ª, parte, p. 171. La cita es indirecta, por no haber podido consultar esta obra.

islámica, o sea en al-Andalus, durante los siglos IX al XI. El renacimiento románico cristiano a fines del último y en el XII debióse en gran parte, como es bien sabido, a la influencia oriental, recibida por varios caminos : el marítimo, primero, a través de la Península ibérica ; algo más tarde, los que pasaban por la Europa central y los puertos italianos.

Leopoldo Torres Balbás
(Madrid).

CONSIDÉRATIONS SOCIOLOGIQUES SUR LE DROIT MUSULMAN ANCIEN (1)

Tout examen sociologique du droit musulman ancien portant, non point sur sa structure générale, mais sur ses solutions positives, risque de se heurter à une difficulté liminaire : la suspicion que ce corps de doctrine compact ne soit passablement artificiel. Il apparaît en effet comme la construction érudite d'hommes de religion maintes fois, c'est certain, inattentifs à la vie. Au cours de l'histoire, ce droit musulman des théoriciens que nous offrent les ouvrages de *fiqh* n'a été appliqué que dans des proportions variables ; et il n'a jamais recouvert, au surplus, la totalité du champ juridique réel.

Il ne faudrait pas cependant tomber dans un excès de méfiance. S'il est exact que le divorce entre l'enseignement des docteurs et la pratique ne laisse point d'être grave et d'une extrême fréquence dans certains domaines (droit public, droit pénal, fiscalité par exemple), il en est d'autres où la justice des cadis a fait prévaloir, sur des portions considérables du territoire musulman, les normes du *fiqh:* sous l'angle de l'application effective, le « statut personnel » constitue, suivant en cela l'exemple même du Coran, la pièce maîtresse du système, le futur noyau de résistance jusqu'à nos jours ; et il serait injuste de méconnaître, sous le prétexte de multiples entorses et de la place largement concédée aux coutumes commerciales,

(1) Communication présentée au XXIII[e] Congrès International des Orientalistes, à Cambridge, le 26 août 1954.

l'emprise du droit doctrinaire patrimonial. Il y a plus : le caractère artificiel du droit qui résulterait de la condition et de l'attitude des juristes, législateurs véritables de l'Islam, est fort contestable en bien des secteurs juridiques. Quand leur pensée n'est pas dominée par une interdiction prégnante et absolue, comme celle du prêt à intérêt et de l'aléa, quand elle ne s'enfonce pas dans le dédale d'une casuistique exubérante, elle est fille bon gré mal gré de la réalité sociale, tantôt invariante, tantôt archaïque, tantôt novatrice et actuelle, d'une actualité parfois brûlante au moment de la formulation des règles ou de leur fixation.

La détection, derrière la façade du *fiqh*, de cette réalité sociale qui supporte le droit et le conditionne, me semble une tâche nécessaire, dans la mesure où nous le permettent nos moyens. La recherche, relativement aisée lorsqu'on s'en tient à des vues amples et imprécises, deviendra plus ardue, dans la plupart des cas, si l'on désire serrer le problème de plus près. Il doit être entendu que le réel, en l'occurrence, n'est point uniquement la société concrète dans sa structure affirmée, dans son fonctionnement obvie, mais qu'il comprend aussi, pour autant qu'on puisse y atteindre, les tendances collectives conscientes ou inconscientes à l'époque considérée. L'intérêt d'une pareille entreprise, à mes yeux, n'est pas de fournir une analyse descriptive cohérente ou détaillée, à laquelle il serait, du reste, fort périlleux de prétendre parvenir par cette voie. Il doit résider, bien plutôt, dans l'essai de déterminer, avec les nuances souhaitables, le niveau sociologique où l'on perçoit, à travers les productions des juristes, que se situe, dans son ensemble, la société humaine dont ils sont membres et pour laquelle ils élaborent leurs solutions.

Mon propos ici est d'examiner, par des exemples, si des matériaux utiles à cette détermination ne nous sont pas fournis par les divergences entre les écoles, en me bornant à titre provisoire, pour des raisons à la fois théoriques et pratiques sur lesquelles je ne crois pas avoir à m'appesantir, aux trois grandes écoles orthodoxes les plus anciennes qui aient survécu. L'ouvrage capital de mon excellent ami le Prof. Schacht (*Origins...*) a judicieusement attiré l'attention sur l'évolution générale ou

particulière des solutions protoislamiques. Je voudrais maintenant me demander si, une fois le *fiqh* assis et définitivement constitué, cet *iḫtilāf* entre les *maḏāhib* sunnites a une valeur sociologique, au moins dans quelques-unes de ses manifestations. S'il en est ainsi, il s'avèrera indispensable de procéder ultérieurement à la scrutation méthodique de ces divergences et d'en tenir compte dans l'appréciation sociologique circonstanciée susceptible d'être tentée sur l'ensemble du *fiqh* orthodoxe. Du même coup d'ailleurs — ce pourrait être le bénéfice le plus saillant de cette enquête — on aura chance d'avoir repéré des points sensibles, d'avoir mis le doigt sur certaines articulations d'un *devenir* sociologique qui, en matière musulmane, nous échappe trop souvent.

Le délicat, d'abord, est de dégager les éléments véritablement *significatifs* de la gangue amorphe — sociologiquement parlant — que constituent les décisions minutieuses accumulées. Ce sera bien des fois, plus encore, dans un deuxième temps, de les interpréter : si quelques dissemblances, en effet, s'inscrivent sans grande discussion possible dans une courbe évolutive clairement orientée, il en est d'autres d'une portée plus confuse ou plus indécise, soit en vertu de leur nature propre soit eu égard à leur contexte juridique qui ne saurait être négligé. La notion de stade sociologique demande à être maniée avec prudence, avec plus de prudence encore lorsqu'elle semble vouloir déboucher sur celle de progrès. En ce qui nous concerne, nous allons rencontrer à tout instant les traces plus ou moins profondes, plus ou moins nettes, de l'opposition, soulignée constamment par les anciens juristes, et pour une large part fondée sur un processus historique, entre les tendances du Hedjaz, vieille terre arabe, et celles de l'Irak conquis, aux conditions ethnographiques et sociales bien différentes, au substrat culturel puissant. Les actions et les réactions des premiers systèmes juridiques de l'Islam les uns sur les autres ont quelquefois durci, mais très souvent atténué les traits de cette opposition de base. Voyons, sous l'angle sociologique, comment les choses se présentent, en fin de compte, sur un certain nombre de points.

Une première illustration nous est fournie par deux critères qui interviennent dans le statut personnel : l'un intéresse la

date de la majorité, l'autre la filiation. On peut tenir pour assuré que lier étroitement la majorité légale aux manifestations physiques de la puberté témoigne d'un stade moins avancé que de fixer pour cette majorité, fût-ce à titre subsidiaire, un âge précis conventionnel (malaisé, du reste, à prouver en l'absence d'état civil). L'évolution, en la matière, est sensible entre la doctrine hedjazienne de Mālik et celle des principaux Irakiens : Abū Ḥanīfa et ses successeurs. Mālik s'en tient aux signes physiques de la puberté et, parmi ceux-ci, il accorde, s'il y a lieu, une valeur juridique décisive aux seuls phénomènes pileux *(inbāt)*. Abū Ḥanīfa ne va pas jusqu'à supprimer ce genre de critère, mais il le restreint en refusant de faire entrer en ligne de compte la pilosité ; et surtout il établit, à défaut de manifestations tout à fait probantes (émission de sperme, menstrues, grossesse), un âge limite : 18 ans pour les garçons, 17 pour les filles ; ses disciples immédiats descendent jusqu'à 15 ans, tandis que leur école reconnaît un autre âge fixe maximum pour la majorité quant aux biens (« chrématique ») : 25 ans, exactement — c'est symptomatique — la *legitima aetas* du droit romain. Les mālikites après Mālik et les šafi'ites accepteront à leur tour, mais seulement pour la majorité quant à la personne (« somatique »), des âges fixes maximums. Aš-Šāfi'ī, embarrassé par la question des phénomènes pileux, a pris sur elle une position hésitante, accompagnée d'un assez étrange distinguo.

Et voici en parallèle une observation relative à la filiation. Dans le système général du droit matrimonial musulman, où la consommation du mariage, sans être essentielle, entre assez largement en ligne de compte, il est curieux de relever que les ḥanafites, et eux seuls, attribuent d'office au mari la paternité de l'enfant né dans les délais légaux de la grossesse de l'épouse, même lorsqu'il y a eu impossibilité matérielle de cohabiter par suite, notamment, d'un grand éloignement ; le père putatif ne peut désavouer que par la formalité solennelle, rarement mise en œuvre, du *li'ān*, que le Coran met à la disposition du mari convaincu de l'adultère de sa femme, mais incapable de le prouver. Sauvegarde de l'intérêt de l'enfant à l'encontre de la réalité physique, accentuation d'une conception du mariage

où le rôle de la consommation s'estompe : ces deux aspects se complètent l'un l'autre, révélateurs d'une tendance propre, peut-être aussi d'une influence étrangère. Mais cette amorce de développement en est restée là.

Il convient sans doute d'expliquer à la fois par le goût de ces Irakiens pour une précision chiffrée, et par leur désir de valoriser le mariage, leur innovation consistant à fixer un taux minimum pour le douaire matrimonial *(ṣadāq)*. Mālik s'est rallié théoriquement à leurs vues, mais en adoptant un taux très bas (trois dirhems) qui, de ce fait, n'a guère de signification pratique. Ce sont les šāfi'ites, ici, qui sont restés fidèles à la vieille coutume hedjazienne, laquelle ne se souciait point d'un minimum.

Les cas qui viennent d'être évoqués peuvent passer pour secondaires. Il est d'un intérêt plus grand de se tourner vers des problèmes plus larges, d'une plus haute portée sociologique, et de jeter un coup d'œil, par exemple, sur la condition de la femme et celle de l'esclave.

Le processus d'insertion légale de la femme dans la famille à base masculine, qui se traduit par son admission au nombre des successibles, commence avec le Coran ; et les anciens juristes ont accentué ce mouvement en accordant une vocation successorale à plusieurs parentes qui, à l'origine, n'y avaient point droit. Mais seul des trois grands rites orthodoxes le ḥanafisme s'est avancé dans cette voie jusqu'à appeler normalement à la succession en troisième ligne, après les agnats, les femmes non-réservataires et les parents par les femmes : *ḏawū l-arḥām*, que nous pouvons traduire approximativement par « cognats ». Les mālikites s'y refusent absolument ; il en sera de même d'aš-Šāfi'ī, dont l'école n'a accepté plus tard l'ordre des cognats qu'avec des réticences tenaces et par le moyen d'une argutie. Relevons, en passant, que l'évolution dessinée par le ḥanafisme s'est achevée seulement en dehors de l'orthodoxie, chez les šī'ites imāmiens : ceux-ci fusionnent, dans leur système successoral, les *ḏawū l-arḥām* et les agnats.

La subordination de la femme à sa proche parenté masculine éclate aux yeux dans sa soumission à la contrainte matrimoniale ou droit de *jabr*. Ce droit s'exerce aussi, à la vérité, sur l'individu

mâle ; mais les anciens juristes ne l'admettent, d'un avis commun, que sur le garçon impubère. Leurs divergences se manifestent, au contraire, s'agissant du sexe féminin ; elles nous prouvent que, dans une partie notable de l'opinion publique, on n'eût point accepté de voir la fille, même majeure corporellement, se soustraire à cette contrainte, tout au moins quand celle-ci est le fait du père (et aussi, pour certains, de l'aïeul). Mālik est probablement, dans sa sévérité, le plus proche, avec le juge irakien Ibn Abī Laylà, de la vieille coutume arabe ; tous deux n'exemptent que la fille pubère qui a perdu sa virginité ; aš-Šāfi'ī y ajoute la fille impubère déflorée. Abū Ḥanīfa, ayant renoncé à considérer la virginité présente ou absente, libère toute fille pubère du droit de *jabr*. Dans le même sens, Abū Ḥanīfa préconise la solution la plus libérale pour la femme au sujet de l'institution traditionnelle du tuteur matrimonial *(walī)*. Il autorise la femme à remplir cette fonction pour elle-même ou pour autrui, ou à mandater, pour son propre mariage, une autre personne que son *walī* naturel, sauf faculté pour les proches parents de s'opposer à une union dégradante. Ses disciples, d'ailleurs, ne l'ont que partiellement suivi : indice d'une pression sociale qui faisait frein. Mālik, ici encore, est sans doute le plus près du vieil usage : pour lui, d'ordinaire, le mariage, doit être conclu par le *walī* naturel, cette obligation tombant comme d'elle-même lorsque la femme est de basse condition. Mais ses propres élèves et aš-Šāfi'ī ont systématisé la règle en supprimant cette excèption.

C'est, une fois de plus, Abū Ḥanīfa qui, à l'opposé de Mālik, fait confiance à la femme en l'assimilant à l'homme pour ce qui est de la majorité « chrématique ». Mālik prolonge son statut d'infériorité en ne l'émancipant qu'après la consommation, au moins présumée, du mariage ; et, par une dernière et persistante restriction, il ne permet pas à l'épouse de disposer en libéralités de plus du tiers de ses biens sans autorisation maritale : ce tiers évoque la quotité disponible pour le legs. Une pareille règle est issue vraisemblablement d'un compromis. Elle donne une satisfaction limitée aux prétentions maritales — nouvelles ou anciennes ? — qui se sont exprimées en des maximes plus absolues. Sur les deux points que nous venons de

voir, aš-Šāfi'ī et son école ont rallié la position plus libérale d'Abū Ḥanīfa.

Ainsi, en face du mālikisme primitif, le ḥanafisme marquerait une avance sociologique dans le statut féminin. Ceci est vrai au regard de la place juridique que la femme occupe dans la famille et de sa propre capacité. Mais, en contre-partie, le lien conjugal pèse sur elle, dans cette école, plus lourdement, en ce sens qu'elle y est insuffisamment protégée contre les manquements les plus fâcheux du mari à son égard : défaut de l'entretien légalement dû *(nafaqa)* ou sévices graves ; Mālik, dans les deux cas, ouvre la porte à un divorce judiciaire, que les šāfi'ites à leur tour n'acceptent que dans une mesure réduite. Le ḥanafisme a refusé d'entériner cette pratique, sans doute neuve dans sa forme, mais qui pourrait être l'écho d'un vieux droit coutumier arabe, dans lequel l'épouse abandonnée ou maltraitée aurait eu moyen de recouvrer, d'une façon ou de l'autre, sa liberté.

La confrontation entre mālikisme et ḥanafisme sur le statut de l'esclave, où les innovations šāfi'ites sont fort minimes, est suggestive à son tour. Les solutions mālikites sont empreintes, en cette matière, d'un certain *paternalisme*, qui s'explique vraisemblablement par l'état social des cités hedjaziennes autant que par l'influence lénifiante de l'Islam. L'esclave musulman y tend, au sein de la famille patriarcale, à un statut voisin de celui d'homme libre : il peut, sous réserve d'une intervention ultérieure du maître, se marier lui-même, et il a droit à quatre épouses comme l'homme libre, contrairement à la règle générale qui réduit pour lui de moitié les chiffres donnés par le Coran ; il exerce, en dépit de quelques restrictions, un droit véritable de propriété *(milk)* ; s'il est autorisé à commercer, la responsabilité personnelle entière *(ḏimma)* qui lui est reconnue lui épargne, quand il est hors d'état de payer ses dettes, d'être vendu pour les couvrir ; il peut, comme l'épouse, réclamer sa libération en cas de sévices.

Le ḥanafisme repousse toutes ces conceptions ; davantage encore, il souligne l'infériorité de l'esclave en désapprouvant qu'il soit directeur de la prière *(imām)*, en lui interdisant, s'il est marié et veut accuser sa femme d'adultère sans fournir de preuve légale, la procédure coranique du *li'ān*, en lui refusant

— malgré la tolérance partielle d'Abū Ḥanīfa lui-même — les fonctions d'exécuteur testamentaire *(waṣī)*, en exigeant que sa *diya* ou compensation pécuniaire demeure au-dessous de la *diya* de l'homme libre, et surtout — ce qui est le plus gros de conséquences sociales — en ne contraignant dans aucun cas le maître à reconnaître comme siens les enfants d'une femme esclave lui appartenant. Ce raidissement est sans doute révélateur d'une société plus dure, plus différenciée, aux classes sociales plus tranchées, ce qui peut signifier, en dehors de tout jugement de valeur, un stade sociologique plus évolué que celui du Hedjaz. Le ḥanafisme, au reste, libère plus sûrement certaines catégories d'esclaves : l'esclave en copropriété affranchi par l'un des maîtres, et l'esclave affranchi à cause de mort *(mudabbar)* par un maître endetté. Son caractère évolutif se traduit aussi dans le droit pénal canonique dont cette école s'efforce d'ordinaire, par principe, d'atténuer la rigueur : pas de talion pour blessure intentionnelle et pas de qualité de *muḥṣan* (risquant d'entraîner la mise à mort pour adultère) lorsque l'une ou l'autre des deux parties est esclave ; mais sauvegarde de la vie de l'esclave, à l'encontre des autres rites, par la menace d'exécuter son meurtrier homme libre : ceci est un trait indubitable de progrès social. Dans un ordre d'idées distinct, très significatif, le ḥanafisme renonce à deux vieilles pratiques arabes, que le mālikisme, au moins théoriquement, a maintenues : l'affranchissement sans patronat *('itq as-sā'iba)*, en vérité de peu d'importance historique sous l'Islam, et — institution fort curieuse dans son archaïsme assez tôt désuet — le recours à des physiognomonistes spécialisés *(qāfa)* pour résoudre certains cas douteux de paternité lorsque la mère est une esclave concubine. Ainsi les Irakiens n'avaient-ils que faire de cet art dans lequel les Arabes anciens étaient, nous dit-on, aussi versés que dans celui de reconnaître leur chemin en flairant le sol ou dans l'ornithomancie : *as-siyāfa wa-l-'iyāfa wa-l-qiyāfa*. Je regarderais enfin volontiers comme une avance sociologique la défiance des ḥanafites, sensible également en d'autres secteurs, envers la procédure du tirage au sort *(qur'a)* : ils n'acceptent pas d'en user, comme les autres juristes, pour faire un choix entre esclaves à affranchir.

Si nous passons de l'individu à la parenté, ou plus exactement aux droits et obligations des membres de la famille, voire de la tribu, nombre de solutions de détail dans les trois grands rites orthodoxes requièrent d'être examinés du point de vue qui est le nôtre : je m'emploie à le faire ailleurs. Qu'il me soit permis toutefois de rappeler que j'ai souligné, voici quelques années, l'intérêt sociologique qui s'attache à la place du grand-père dans la hiérarchie des héritiers naturels. Et méditons, dès à présent, la leçon qu'il faut tirer de deux institutions de droit pénal aussi parlantes socialement que la *'āqila* et la *qasāma.*

L'évolution de la *'āqila*, c'est-à-dire du groupe des congénères auxquels incombe l'acquittement de la composition en cas de meurtre ou blessure non-intentionnel, est bien connue. Illustration de la solidarité tribale chez les Arabes, elle a gardé ce caractère dans les écoles, mālikite et šāfi'ite, qui ont des attaches directes avec le Hedjaz : la *'āqila*, pour elles, ce sont les agnats. Avec les ḥanafites, le concept s'élargit et se transforme. Pour eux, la *'āqila* se compose de préférence des compagnons d'armes inscrits sur le même registre de soldes militaires, ou des artisans-commerçants du même souk. Est-il conséquence plus évidente de changements sociaux profonds ? Ajoutons que la décision, suivie par plusieurs disciples de Mālik, d'après laquelle le coupable fait partie de sa propre *'āqila*, est certainement une autre innovation irakienne, contraire à l'esprit originel de l'institution.

Une constatation très proche doit être faite, qui sauf erreur n'a pas été faite jusqu'à ce jour, à propos de la *qasāma*, serment collectif de procédure exceptionnelle lorsqu'il y a doute ou ignorance quant à la personne du meurtrier. Cette survivance préislamique de la solidarité tribale en matière criminelle est conservée par le mālikisme sous la forme assurément la plus archaïque et la plus exorbitante : celle du serment *accusateur* des contribules qui, à défaut de preuve légale, suffit à faire mettre à mort un assassin présumé. Les ḥanafites, eux, ne veulent connaître qu'une cojuration *défensive*, et, qui plus est, à la charge de la collectivité au sein ou près de laquelle le meurtre a été commis : collectivité territoriale, et non point tribale le plus souvent, selon des modalités qui achèvent de dégrader le rôle

de l'antique *ʿāqila*. Le šāfiʿisme demeure fidèle au principe hedjazien de la *qasāma* accusatrice ; mais il en atténue l'effet, en modifie la procédure et il lui arrive de jeter un pont vers la solution ḥanafite.

Nous avons vu le ḥanafisme tendre à remplacer, en matière pénale, par une solidarité à base géographique l'antique solidarité tribale. Il faut expliquer de même, j'en suis convaincu, par une considération du même ordre la différence entre le retrait d'indivision *(šufʿa)* ḥanafite et celui des autres *maḏāhib*. Les juristes fidèles à la coutume du Hedjaz l'accordent aux copropriétaires seulement ; les ḥanafites ajoutent les voisins au nombre des ayants-droit. Or tout concourt à nous montrer que les copropriétaires primitifs se confondaient, en Arabie, avec les membres de la famille ou du clan. Disons mieux : le voisin, lui aussi, était à l'origine un contribule, par le sang ou par l'adoption ; et il se peut qu'il ait d'abord joui au Hedjaz du droit de retrait ; mais, au IIe siècle de l'hégire, plus de confusion de ce genre : le voisin est d'ordinaire regardé comme un étranger ; et les juristes médinois entendent limiter le retrait aux parents, plus étroitement encore aux parents copropriétaires. Leur formule, il est vrai, porte toujours uniquement « les copropriétaires » ; et ce sera la porte ouverte légalement, pour plus tard, au retrait opéré par n'importe quel copropriétaire, quels que soient et ses rapports avec les autres et l'origine de la propriété. Mais, les docteurs mālikites n'ont pas manqué d'accorder aux parents cohéritiers la priorité en cas de concurrence entre retrayants ; et surtout il suffit de suivre les discussions casuistiques traditionnelles sur le sujet, et de se reporter aux applications concrètes telles qu'on les enregistre encore au siècle dernier, pour se persuader que presque toujours la copropriété en cause était familiale : c'est elle qui, dans les textes, était fondamentalement visée. Les ḥanafites, accordant ce droit au voisin — voisin quelconque —, rejoignaient de la sorte la προτίμησις byzantine, comme on l'a remarqué depuis longtemps, et il n'est pas exclu que cet exemple soit pour quelque chose dans la fixation de leur doctrine ; mais le motif essentiel de cette concordance me semble plutôt résider dans la quasi-

identité de la réalité sociale sous-jacente en ce Proche-Orient, hors d'Arabie.

Il est encore, en face du mālikisme, deux positions ḥanafites symptomatiques d'un climat social qui n'était pas celui de l'Arabie. L'une d'elle souligne et accrédite une hiérarchisation au sommet de laquelle les Arabes sont installés : c'est à propos de l'égalité de condition *(kafā'a)* exigible entre les époux que les Arabes apparaissent comme supérieurs aux non-Arabes convertis ou *mawālī*. A l'intérieur même de ces deux catégories, des discriminations supplémentaires jouent ; c'est ainsi que les Quraišites ont la primauté sur les membres des autres tribus, et que les *mawālī* ne deviennent égaux entre eux qu'à la troisième génération dans l'Islam. L'égalité s'estime dans la personne du mari par rapport à l'épouse, dont on redoute la déchéance ; mais il est loisible de passer outre, si les proches parents de la femme, gardiens des intérêts moraux du clan, ne s'y opposent pas. Les šāfi'ites, avec quelques variantes, se sont rangés à ces vues. Quoi d'étonnant, si l'on y réfléchit, à ce que soit précisément *en dehors de l'Arabie* que des juristes anciens aient été tenus de sanctionner la supériorité sociale des Arabes conquérants, au moment même, au reste, où elle commençait à être menacée ? L'autre position ḥanafite — à laquelle les šāfi'ites, cette fois, n'ont pas adhéré — est la validité du *walā' al-muwālāt*, pacte de clientèle conclu entre deux hommes libres, ordinairement lorsque l'un d'eux avait converti l'autre à l'Islam : vestige et adaptation des vieux pactes de clientèle ou de fraternité que l'Islam combattait en Arabie, il avait fleuri en Irak et ailleurs lors des grandes conquêtes, assurant aux nouveaux convertis la protection d'individus ou de clans arabes. Même si l'institution avait entre temps perdu beaucoup de son importance pratique, il est remarquable que la grande école juridique irakienne l'ait entérinée.

Dans les pages qui précèdent nous avons, somme toute, très peu touché à ce qui s'appelle, en Occident, le droit des obligations. Non qu'il soit d'une moindre signification pour nos recherches ; mais l'examen sociologique en est d'ordinaire plus compliqué, avec une plus grande marge d'incertitude ; il ne s'accommode point d'un exposé sommaire sans discussions

préalables approfondies. Le cas du retrait d'indivision, évoqué ci-dessus, est privilégié à cet égard, tant il est manifestement lié à des états sociaux. Il ne serait pas non plus malaisé de mettre en relief l'arrière-plan sociologique d'autres solutions ḥanafites : le démantèlement, par exemple, de vieux contrats arabes de donation viagère, de types divers *(ʿumrà, ruqbà)*. On pourrait encore, sans trop de risque, souligner d'emblée combien le ḥanafisme, sur plusieurs points, suppose une société plus différenciée, plus fortement étatisée : il fait une catégorie distincte — reconnue seulement plus tard, après flottement, par les autres rites — de l'artisan public *(ajīr muštarak)*, il prescrit l'emprisonnement pour dettes, il subordonne strictement à l'autorisation du prince l'occupation et la mise en culture des « terres mortes » *(mawāt)* ; les conditions qu'il pose pour la prière du vendredi vont, au reste, dans le même sens. Mais le plus souvent l'interprétation s'avèrera difficile pour plusieurs motifs, pris séparément ou conjugués : l'enchevêtrement des solutions de détail, ou l'emprise excessive et déformante des interdits contre lesquels s'organise de très bonne heure une fraude à la loi *(ḥiyal)*, ou les fluctuations, d'une époque à l'autre, d'un pays à l'autre, à l'intérieur du même rite. Elle nécessite, au moins autant que l'étude fouillée des institutions elles-mêmes, celle de concepts généraux dont le degré de présence ou de développement dans un système juridique donné a une valeur sociologique : nullité, volonté, travail, abus du droit, *amāna*, et autres. Là-dessus, les *maḏāhib* diffèrent. Dans quelle mesure ? C'est ce qu'il conviendra de se demander, sans inférer à l'avance des considérations ici offertes la position sociologique respective des *maḏāhib* en d'autres domaines, et en prenant garde principalement, dans cette sorte de tentative sur une route semée d'embûches, à deux pièges majeurs : l'attribution *ex officio* à une période ancienne de solutions plus récentes ou plus récemment explicitées, et l'introduction forcée dans le système de droit considéré, sous prétexte de mieux le comprendre, de notions qui ne lui appartiennent pas.

Ainsi, menée avec précaution et résolution, l'investigation que je propose me paraît susceptible d'arracher quelque peu l'histoire du *fiqh* à son assez pénible aridité. Elle l'aidera à

réintégrer, au moins partiellement, l'histoire de la société et de la pensée islamiques. Une fois de plus, mais dans un sens renouvelé, la divergence entre les écoles se révèlera bénéfique, et raison sera donnée à l'adage classique qui, sous une forme imagée, nous enseigne que l'*iḫtilāf* est la clé véritable du droit musulman traditionnel : « Qui ne connaît pas l'*iḫtilāf* ne flaire pas l'odeur du *fiqh* » *(man lam ya'rifi l-iḫtilāfa lam yašumma l-fiqha bi-anfih)*.

Robert BRUNSCHVIG
(Bordeaux).

THE CAIRO GENIZA AS A SOURCE FOR THE HISTORY OF MUSLIM CIVILISATION

Geniza, as is well known, denotes the lumber-room of a synagogue or any other place in which papers covered with Hebrew letters were buried. For according to Jewish belief, which has its parallels in Muslim and Coptic customs, no paper on which the name of God may be found should be destroyed. So far, only the Genizas of a synagogue in Fusṭāṭ (Old-Cairo) and of the nearby cemetery of al-Basātīn have been found. These two are called, by a common designation, « the Cairo Geniza ». I have, however, little doubt that the many flourishing Jewish communities which, during the Middle Ages, were spread all over Egypt, from Qūṣ and the Fayyūm down to practically all provincial towns of the delta, have also left us Genizas, and I use this opportunity to draw the attention of future excavators and buyers of antiquities to this possibility.

The amount of material brought to light from the Cairo Geniza is very considerable. The late Solomon Schechter estimated that he alone had brought to the University Library in Cambridge over a hundred thousand leaves, and I am inclined to believe that this is an under-estimate (1). Of these, according

(1) According to J. D. Pearson, *Oriental Manuscript Collections in the Libraries of Great Britain and Ireland*, London 1954, pp. 26-7, the so-called Taylor Schechter Collection of the University Library, Cambridge, contains about 27,700 items. But most of these are literary texts composed of several, and sometimes of very many, leaves.

to H. Hirschfeld (1), about 12,000 are in Arabic, though mostly in Hebrew characters. Beside Cambridge, there exist 15 other collections of Geniza fragments outside Russia, five of which contain several thousands of fragments, while Leningrad is notorious for its particularly valuable Geniza treasures. It is useful to compare with this the numbers given by A. Grohmann in his recent publication called *From the World of Arabic Papyri*, Cairo 1952, pp. 2-3. Grohmann estimates that in all collections known to him there exist in all about 16,000 papyri and 33,000 pieces of paper written in Arabic characters, making a total of some 50,000.

As I may remark in passing, a considerable number of papers written in Arabic characters have also been preserved in the Geniza, e. g. contracts between Jews and non-Jewish partners, petitions to authorities, and even letters exchanged between Jews. The use of Arabic characters must have been very common among Jews ; for there have been found in considerable quantities transcripts of the Hebrew text of the Bible into Arabic script, often, curiously enough, equipped with the Hebrew vowel signs (2). In many communications written in Hebrew characters, the address or additional notes are given in Arabic.

Purely Muslim material has also found its way into the Geniza. The University Library, Cambridge, has sorted these manuscripts out and keeps them in separate boxes. Recently, Dr. Samuel M. Stern of Oxford has discovered interesting Muslim items among the Geniza papers, such as the oldest Arabic *zajal*, a letter by the famous Muslim mystic Junaid the existence, but not the text of which had been known, and about 20 pieces from the chancellery of the Fatimid caliphs. Obviously, the Jewish secretaries working there had put them aside and partly used them for writing Hebrew texts on their backs. Even illustrated pages of Muslim manuscripts have been found.

(1) *Jewish Quarterly Review* XV (1903), p. 167.

(2) The reason for this strange combination is that Arabic has only three vowel signs, while Hebrew has ten.

Generally speaking, everything coming from the Geniza has some bearing on the mediaeval civilisation of the Middle East. For almost all this material was written in that part of the world, and mostly by people whose mother tongue was Arabic. I should like to confine myself, however, to that section of the Geniza which is most significant in this respect and to which therefore my colleague Professor D. H. Baneth and I have given particular attention : the *non-literary, documentary* Geniza papers. During the last few years I have worked, with the exception of three small ones, through all the 16 known collections of Geniza material outside Soviet Russia, and am now in a position to form some idea about the extent and the character of the material preserved.

The University Library, Cambridge, possesses about 5,000 documentary Geniza papers, of which at least 3,500 are of considerable length and significance. The Bodleian Library in Oxford has a little more than 700 documents, most of which, at least 500, are extensive and valuable. Of the other 14 collections, the most important for our purpose is the Elkan Adler Fund in the Jewish Theological Seminary, New York. Altogether, I estimate the documents in these 14 collections at 600 to 1000. The total number of Geniza papers of documentary character would thus be about 6,500, of which some 4,500 are self-contained units, each with some merit of its own.

The vast majority of these papers is composed in Arabic. It is by no means easy to define when a man would prefer to write Hebrew and when Arabic. It seems that most letters concerning communal or religious affairs were written in Hebrew, whilst most private and all business letters are in Arabic. Legal deeds, except marriage contracts and bills of divorce, are also mostly in Arabic.

As to the places of origin of these documents, I am not yet in a position to give exact estimates. The only thing I can say is that very many were written outside Egypt, the country where they were found. The order of frequency of the countries of provenance seems to be the following : 1. North Africa, including Sicily and Spain ; 2. Palestine and Syria ; 3. Iraq (mostly

documents emanating from the Babylonian Jewish Academies or the office of the Exilarch) ; 4. Yemen and India ; 5. Byzantium. Very little material has been preserved from Western Christian Europe.

Comparatively few documents have survived from the 10th century. There are not very many from the period of the later Middle Ages, say between 1250 and 1500. If we disregard the more modern papers, which are numerous (and certainly deserve special study), the Geniza documents are therefore a source mainly for Fāṭimid and Ayyūbid times, and for the former they are more copious than for the latter.

As to form and contents, I believe that more than one half are letters - public, private or business correspondence. As a whole, these letters are markedly different from those published in the various collections of Arabic papyri. They are, as a rule, more extensive and elaborate and far more expressive of sentiments and reflection. This difference certainly does not go back to the fact that they were composed by Jews, while the Arabic papyri were mostly written by non-Jews. It is the difference of time that counts : the average Geniza letter is 250 years later than a letter written on papyrus. I have little doubt that as soon as more Arabic letters written on paper are published, they will prove to be more or less of the same character as those found in the Geniza (1).

There may still be another reason why most of the letters preserved in the Geniza are different in character from those published so far in the collections of Arabic papyri. These last come mainly either from officials or from people of provincial towns or villages. The Geniza, too, has preserved a certain amount of letters from the Rif, the Egyptian countryside. Most of its material, however, comes from the urban, metropolitan population of the Mediterranean and Middle Eastern countries, and therefore from a social milieu different from that of the papyri.

(1) I regret not to have seen the Arabic letters from the Hamburg Library published by Dr. A. Dietrich in typescript. Dr. Dietrich assured me, however, that they were of a type similar to that known from the Arabic papyri.

The second largest group are deeds and contracts, some of public character, such as letters of appointment, resolutions of public bodies, circulars or decrees of Jewish authorities, but most contain private transactions, such as the selling or renting of movable or immovable property, the granting or the payment of loans, the formation or dissolution of partnerships, wills and donations, manumission or sale of domestic servants (who often also act as responsible business agents) and, of course, contracts of marriage and bills of divorce. A marriage contract is often accompanied by a *Taqwīm*, an evaluation of the various items brought in by the bride. These lists constitute a rich source for the knowledge of the material civilisation of the time.

All in all it appears that in Fāṭimid times civil cases were still largely brought before Jewish courts, although actions or deeds made before a Kadi are often referred to. Frequently, and for reasons which still need clarification, the same transaction was made both before a Muslim and a Jewish court, or one part was brought before a public tribunal and a complementary action before a Jewish court. This interplay of Jewish and Muslim law revealed by the Geniza papers is indeed a fascinating subject for research.

Another characteristic group of Genizə documents are pages from the record books of the Rabbinical courts. These minutes of the proceedings of the courts have always struck me by the vividness and lucidity with which they reproduce the depositions of the parties and witnesses. I understood the reasons for this fact when I collected letters of installation of synagogue beadles, who acted also as attendants to the Courts. (A similar deed of the appointment of the Farrāsh of a mosque in 967 is preserved in the Egyptian Library, cf. Grohmann, *Arabic Papyri from the Egyptian Library* II, 103-106). There it is made incumbent on the attendant to take down verbatim all what is said in court. The court itself normally had among its three members one Rabbi who was also a professional scribe and who, as we can see from rough copies preserved, took also notes of the proceedings, as they were going on. Thus we hear in these minutes people talk as they actually did in Old Cairo eight or nine hundred years ago.

Finally, the Geniza contains all kinds of lists, such as commercial or private accounts, inventories of libraries, estates, *Taṣqī's*, i. e. lists of revenue, in particular from rented houses belonging to pious foundations, lists of donators or taxpayers, or of the receivers of all kinds of proceeds from public charity, medical prescriptions, calendars, etc.

It goes without saying that such a vast and variegated material is apt to enhance considerably our knowledge of the mediaeval civilisation of the Middle East. As a matter of fact, use of Geniza material has already been made by students of Muslim History, e. g. by Dr. Rāshid Barāwī in his thesis about the *Economic History of Egypt under the Fāṭimids* (in Arabic, Cairo 1948). Dr. Barāwī had at his disposal only Jacob Mann's book *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs* (Cambridge 1920 and 1922), which is based almost exclusively on Hebrew Geniza papers and which, as its subtitle indicates, was intended to be a contribution to the political and social, but not to the economic history of the Jews. Notwithstanding this, Dr. Barāwī was able to cull from Mann's book a number of interesting pieces of information. However, once the countless business letters preserved in the Geniza are published or at least adequately described, the history of mediaeval Middle Eastern trade, which according to the *Cambridge Economic History of Europe* (R. H. Lopez, vol. 2, 537) is practically an unexplored field, will be far more substantially known than has been the case so far.

Let me illustrate this by some of the conclusions which force themselves on the student who scrutinizes the Geniza material connected with the trade to India. I have paid special attention to this material and brought together about 140 items related to it. The most salient fact brought home by the Geniza papers is the predominance of merchants from North Africa in this trade. The coastal towns of East Africa, South Arabia, India and Ceylon were flooded with people coming not only from the bigger cities of the Muslim West, such as Barqa, Tripoli, Qairawān, al-Mahdiyya, Tlemcen, Sijilmāsa, Fez, Tanger and Malaga, but also from small and out of the way places, such as Nafūsa in Tripoli, Urbus (= Lorbeus) in Tunisia, and Der'a in Morocco.

In a stimulating essay, published in the *Revue of the Faculty of Commerce of Istanbul University*, 1952, Professor Bernard Lewis undertook to show that the Fāṭimids endeavoured to take the India trade out of the hands of their Iraqian rivals. As we learn now from the Geniza papers, we must think of the Fāṭimids in this respect as an originally North African Power. In addition to political and religious factors, strong social-economic forces must have been at work in this development. The economic history of North Africa, as seen from the Geniza papers, obviously was this : In the early centuries of Islam, North Africa was a colonial area which attracted the expanding merchants of Persia, Iraq and Syria. Therefore we find in North Africa so many Jews bearing the names of towns in Asia, as far as Nīsābūr and Samarqand, Wāsiṭ or Baṣra. From the fourth century, however, North Africa itself had become so rich that, in its turn, it sought expansion and found it in the Indian and Far Eastern trade. Thus the Fāṭimids in their effort to push eastwards could make use of the social-economic upsurge of their North African hinterland.

The provenance of the India merchants is significant enough. Even more instructive is a study of the goods which, according to the Geniza, were shipped to and from India. I have made a provisional list which comprises 74 commodities going West and 103 going East. Those coming from the East can be classified as follows :

A. Spices, aromatics, dyeing and varnishing plants and medical herbs.....	36 items
B. Iron and steel (a chief commodity).....	6 varieties
C. Brass vessels.....	12 items

This group may be a special case. I have the impression that North African Jews, especially one, of whom we have many documents, developed this industry in an Indian town with the help of Yemenite Jewish craftsmen referred to in a letter, because the raw materials, as well as the ingredients, of this industry were shipped to India from the West.

D. Silk and other textiles and clothes, only.....	8	items
E. Pearls, beads, cowryshells and ambergris.....	4	—
F. Chinese porcelain, Yemenite stone pots and African ivory.....	3	—
G. Tropical fruits, such as mangoes and coco-nuts	5	—
TOTAL.....	74	

It goes without saying that this list does not cover all the exports from India and other Eastern countries known to us from literary sources. Thus timber was a very important item of export from India, but never occurs in my texts, which obviously can only mean that at that time Jews did not specialize in this commodity, although, in later centuries, the timber trade became one of their favourite occupations. Likewise, there is in the whole of the Geniza, as far as I have read it, not a single reference to slave trade by Jews, either in Indian and African or Mediterranean waters, while, in earlier centuries, Jews were heavily engaged in the export of slaves from Europe to the realm of Islam.

As eastbound (sent from Egypt and other Mediterranean countries) the following commodities appear in the Geniza papers :

A. Textiles (including silk which, at certain periods, was a means of payment in the same way as gold).	36	items
B. Vessels and ornaments of silver, brass, glass and other materials.....	23	—
C. Household goods, such as carpets, mats, frying-pans, tables, etc.....	7	—
D. Chemicals, medicaments, soap, paper, books.....	19	—
E. Metal and ingredients for the brass industry (see above).....	7	—
F. Corals (a staple article of first-rate importance)....	1	—
G. Food-stuffs, such as cheese, sugar, olive oil and raisins, linen oil for lamps, etc.....	10	—
TOTAL.....	103	—

India and Africa exported mostly raw materials and metals, while the Middle East sent mostly industrial products and

consumer goods, which, it appears from the documents, were needed largely by the Westerners living out in India or Aden or East Africa. This situation has some similarity to the relations of Europe with her spheres of colonial expansion in modern times.

I have allowed myself to draw some general conclusions from the documents referring to the India trade, for these were collected by me as completely as possible, copied from the originals in full and their contents made accessible through detailed indices of subject matters, terms and names. A similar procedure is in progress with regard to other fields of the social and cultural history of the mediaeval Middle East. Before this work is completed or at least far more progressed, it would be premature to evaluate fully the historical significance of the Cairo Geniza. For these documents normally are single, unrelated leaves, mostly in a poor state of preservation, and their interpretation presents great difficulties of palaeography, linguistics and subject matter. Therefore one cannot claim to have actually understood such a document, before one has transcribed and translated it and compared it to as many documents as possible of a similar character and coming from the same place and time. Unfortunately, however, the Geniza papers have been scattered all over the world. Even one single letter may have to be pieced together from fragments found today in three different continents (1). Thus a really full survey of the Geniza material will still require a considerable time. In what follows, I will indicate some of the fields on which information from this source will be forthcoming.

Naturally, not much can be expected from the Geniza for political and military history. The letters often contain short references to major events — which mostly meant tribulation

(1) Such is the case of a letter in which, in 1161, the Exilarch Daniel ben Hisdai of Bagdad confirmed Nethan'el, the Head of the Cairine Jewish Academy, in his office. The letter was reconstituted by S. Assaf from one fragment in the Jewish Theological Seminary of New York, another in the University Library, Cambridge, and a third in the Antonin Collection in Leningrad. Cf. J. Mann, *Texts and Studies* I, (1931), 230-5. My collection of papers concerning the trade to India contains quite a number of documents composed of fragments found in different collections.

or even disaster for the subject population —, such as the expansion of the Almoravids and Almohades in North Africa or the incessant maritime warfare and piracy in the Mediterranean. It is astonishing how little reference is made to Europe, although these Arabic speaking Jews regularly travelled on Genoese or Pisan ships, and I have the impression that the « Rum » ships moving from North Africa to Sicily or along the Sicilian coast also were Italian rather than Byzantine. Marseille was frequented by these Jews, but, with one possible exception, I have not yet come across a single reference to visits to North Italian ports, let alone to events of general impact on the mainland of Europe. There are many references and allusions to Muslim dignitaries and other personalities all over the Muslim world, from Spain to Syria and from Sicily to Yemen. However, these references to personalities are, as a rule, as short as those to events. The value of both consists in the fact that they illustrate their topic from an angle naturally absent in our historical sources, namely from the view point of the non-Muslims.

In some cases, more detailed descriptions of events of general significance are found in the Geniza papers. Thus, the persecution of Christians and Jews under the Fāṭimid caliph al-Ḥākim appears now under a very different light from that derived from the literary sources. As late as in January 1012, al-Ḥākim is praised in a Hebrew « Scroll » as a Messiah-like prince of justice, who protects the non-Muslims against unfounded accusations. The sudden outburst against Christians and Jews appears now as a popular outbreak against the liberal rule of the Fāṭimids rather than as a personal whim of a caliph. Many details about this event and its aftermath can be culled from the Geniza, as the reader may learn from Jacob Mann's above-mentioned book. Likewise, the predominant role of the Jewish Tustarī brothers at the Fatimid court, who came to a cruel end in 1048, is illustrated by many Geniza fragments published or discussed by Mann in the book referred to, as well as in his later publication *Texts and Studies from Jewish History and Literature*. The two extensive letters referring to the conquest of Jerusalem by the Crusaders in 1099, published by

me in the *Journal of Jewish Studies*, 1952, will be welcomed by the Mediaevalists, as they come from a time and a place from which only very few documents have survived. There exist many other Geniza letters coming from or referring to Palestine in the time of the Crusades. Two eyewitness reports on an attack of the ruler of Kish (Qais) in the Persian Gulf on Aden in 1135 are useful, as they allow us to compare the technique of the Arab historiographers of the time with factual reports (1). A hitherto unpublished fragment from Alexandria praises Saladin for having reduced the custom-duties for non-Muslims, both local and foreign, to one half, i. e. the same rate that the Muslims had to pay. A cryptic remark of al-Maqrīzī, *Khiṭaṭ* (ed. 1270), vol. I, p. 111, l. 11, possibly refers to this event. An interesting letter from Aden of 1202, published by D. H. Baneth in the *J. N. Epstein Memorial Volume*, Jerusalem 1950, echoes vividly the tribulations which visited Yemen, when its ruler, Saladin's nephew al-Malik al-Mu'izz, was murdered and replaced by his infant brother, while the Atabek Sunqur actually ruled the country. A still unpublished letter from Aleppo, written in December 1236, pictoriously describes the slaughter wrought by the « Tatars » in the environment of the town, especially round al-'Imrāniyya, a place of pilgrimage for the adherents of several religions. « Tatars » obviously refers to the Khwārizmian bands.

These examples, which strech over three centuries and come from four different countries, are apt to illustrate the type of information to be gathered from the Cairo Geniza with regard to the general course of history. It is not much, and I do not believe that much hitherto unnoticed material will come to light.

On the other hand, it seems that the Geniza contains much information with regard to the working of the administrative machinery of the Muslim states, especially — but not exclusively — as far as the non-Muslim population was affected. There are many references to the *jāliya* and some to the *jizya*,

(1) *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XVI, 1954, 247-257.

two terms which mostly, though obviously not always, are identical and denote the special impositions to be borne by the non-Muslim subjects. They were by no means merely nominal payments, but must have constituted a heavy burden, for we frequently read about imprisonment in connecion with the *jāliya* both of people from the lower ranks of society and of sons of prominent merchants. The poor, contrary to the provisions of Muslim law, had to pay the poll-tax. Payment was made by the community, whether in towns, such as Cairo or Jerusalem, or in villages. As had been the case in Byzantine times and in the period of the Arabic papyri (1), this imposition under the Ayyūbids had to be paid in one's place of origin, and everybody had to carry with him a *barā'a* certifying that he had fulfilled his duty. In addition, special permits for travel were necessary; thus we read, inter alia, that when a renowned physician from Alexandria went to Cairo, his son was imprisoned, although the old man carried his *barā'a* with him, and there are several cases of persons who were ordered down from boats on which they had embarked, in connection with this *jāliya*. A Palestinian schoolmaster teaching in a little town in Egypt had to go up every year to Cairo to pay his poll-tax there to the Jāliyat ash-Shām, the office for Palestino-Syrians, an interruption of his work which (with the possible exception of his pupils) caused much irritation to the community. A notable from Ascalon, recommending a scholar from Damascus who had some business in Egypt, to one of his Cairine friends, assures him that the bearer of the letter carried with him a fully certified *barā'a* of his poll-tax, so that his hosts might be sure that they would incur no trouble. Obviously, the *ghurabā'*, the foreigners, caused much trouble because of their *jāliya*. Thus a young man, serving as Muqaddam or head of the Jewish community in a little town in Egypt, writes to his father, a Judge of the Rabbinical court of Cairo, that he would prefer to study instead of wasting his life with chanting the prayers for the villagers and having to look after the foreigners all the time (2).

(1) Cf. *Arabic Papyri in the Egyptian Library*, III, 137-8.
(2) All these details are taken from still unpublished fragments.

The care of foreigners was of course only one of the many functions of the local Muqaddam in which the central Government was interested. Normally, all the social services, such as provision for the poor, the widows and orphans, the sick and the invalids, for education and of course all religious needs, including burial, were left to the initiative of the community. This explains, why even in small places the elected Muqaddam had to receive authorisation from the Sultan. This detail may be gathered, as well as many other interesting aspects of life in the smaller Egyptian communities, from a number of documents published by D. H. Baneth in the *Alexander Marx Jubilee Volume*, Hebrew Section, New York, 1950, 75-93.

How far the life of the Jewish communities in general, and especially in the bigger towns, with their honorary and paid officers, their œcumenical and local leaders, their variegated aristocracy and their almost democratic institutions, was characteristic of the period in general or rather was a belated survival from Hellenistic and Roman times, remains still to be investigated.

It would be, however, wrong to assume that Government did not take interest in the inner life of the non-Muslim communities. The Academy of Jerusalem, the highest Jewish religious authority in the Fāṭimid state, received a substantial grant towards its maintenance from the Fāṭimid caliphs, which gave the latter, of course, some influence on the election of the Head of the Academy. A recently published document has thrown new light on this state of affairs (1). In general, appointments to leading public posts required confirmation by the Government. But even purely religious matters were brought before it, for instance when the opponents to the pietist reforms of Abraham, the son of Maimonides, decried them as a *bid'a*, a forbidden innovation, in a petition to al-Malik al-Ādil, Saladin's brother and successor on the throne of Egypt (2).

Reference has already been made to the many documents,

(1) Cf. « Congregation versus Community », in *Jewish Quarterly Review*, vol. XLIV, 1954, 291-304 ; « Petitions to Fatimid Caliphs », *ibid.*, vol. XLV, 30-38.

(2) *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, Barcelona 1954, 707-720.

in which we see Muslim and Jewish law in operation at the same time. Future research into this matter will have to consider also the Byzantine local law of pre-Islamic Egypt, which seems to contain many rulings and formularies similar to those found in the Geniza, and obviously also in Islamic law. In some cases, especially with regard to immovable property, direct influence of Muslim juridical practice seems to be evident, e. g. in the strange calculation of the shares in the proprietorship of a house on the basis of imaginary 24 parts. This calculation is the same as in the Muslim law of inheritance, in which the shares to be divided among the heirs are reckoned in this way (1). In a fourteenth century lawsuit in Bilbeis (1332), one party contended outright that it was customary for transactions on houses to be brought before a Muslim court.

Naturally, it is economic history which will gain most from a careful perusal of the Geniza material. Specimens have been given above concerning the trade with the countries on the Indian Ocean. The documents referring to it are, however, only a small fraction of the business documents preserved. The prices of land, houses, rents and merchandise of all descriptions, its transfer from one country to another, the technique of business, its scope and ethos, the cost of living, the organisation of industrial undertakings, such as the manufacture of glass or sugar — all this and many other topics will find illustration from the Geniza. A petition to a Fāṭimid caliph in favour of a Karaite weaver employed in a state workshop in Damascus brings home the importance attached to the artisan in Muslim civilisation (2).

Another subject on which the Geniza is particularly rich in material is family life. A marriage deed in that time was not a formulary, but a real contract. It is usually very informative on the economic and social position of the two parties. In addition to the numerous marriage contracts, many rulings and records of courts and, last but not least, countless letters deal mainly or exclusively with family matters.

(1) *Arabic Papyri in the Egyptian Library* I, 172.
(2) Cf. the second article mentioned above, p. 87, note 1.

Even a cursory perusal of the material in hand shows that the actual position of women was far more favourable than might have been gathered from the books of the lawyers and other literary sources. Jewish society — as befitting a thoroughly bourgeois class — then practically was monogamous. In the hundreds of relevant documents studied by me, I have found only one single case of bigamy so far, and that in a provincial town (Bilbeis), in the lowest stratum of society and in quite special circumstances : for, as the nuptial agreement stipulates that the second wife should take care of her future husbands daughter, clearly the first wife was insane or ill or otherwise incapable of looking after her child. Normally a marriage contract — including the case just mentioned — contains the condition that the future husband is not allowed to take an additionel wife or a concubine. In the Arabic papyri, the wife sometimes receives the right to « dismiss » the second wife, if she does not please her (1). I wonder, however, whether the still unpublished Muslim marriage contracts, which are contemporary with the Geniza papers, do not contain the same « usual condition » — as it is called —, namely that the husband undertakes not to marry a second wife at all. In the Geniza contracts, the wife often receives the right to choose the domicile of the family, and the husband is not allowed to travel except « with her consent or on her command ». Naturally, there exist also contracts where the husband fixes the domicile and reserves for himself the right to take his wife with him on any travel he may undertake. To be sure, all such details were discussed in Jewish legal literature (the « Talmud ») already in Roman times, but the Geniza shows how they worked in practice — often to the advantage of the female partner.

According to Jewish (Talmudic) law, a wife cannot dispose of her own property, as long as her husband is alive. In the Geniza papers we see that women often freely dispose of their property and that a husband, when going on travel, sometimes grants to his wife the right to dispose even of his own property.

(1) *Arabic Papyri in the Egyptian Library* I, p. 72, l. 12-4 ; p. 87, l. 8.

In this development I see not so much the influence of Muslim law than the working of social forces.

Women frequently appear as senders of letters, but I have the impression that these letters were mostly written by professional scribes or by other men, and in two cases I was able to identify the handwriting of the men who wrote letters sent by women. Likewise, the very tenor of letters sent to women seems to point to the fact that they were destined to be read to them. There existed, however, literate women, and in the very rare cases where I found letters destined for the eyes, and not the ears, of a wife, I was struck by the tenderness and the note of complete equality expressed in them. Normally, letters sent by a mother to her son or by a brother to his sister are more personal than letters exchanged between husband and wife. I have come across so far only of two cases of maltreatment and wife-beating (both in villages), but owing to the extent of material not yet closely studied, it would be premature to draw any conclusions from this fact.

Illness looms very largely in both private and business correspondence. I wonder whether this phenomenon prevails to the same extent in the Greek papyri. It is not unusual to find the complaint that business could not be done because everybody was confined to bed, or that after treatment the state of the patient had considerably worsened. As today, people tried to be treated by a famous specialist. A detailed description of the state of the sick person would be sent to the great doctor — who often would be also a person of high social status — through the mediation of some notable, and the doctor would send his prescription back through the same channel. It is characteristic of this bookish civilisation that the physician would let his patient know according to which book of which famous author he treated him.

As pointed out above, the great majority of the Geniza fragments are literary texts. These, together with the many inventories of books preserved, convey a vivid picture of the spiritual life of the time. They show that the educated Jews read not only books of Jewish content, but were lively interested in secular subjects, especially philosophy and science. However,

the literary Geniza texts are outside the scope of this article.

Needless to say, the Cairo Geniza is also a particularly rich source for the history of Arab language and of the changes affecting its morphology, vocabulary, syntax and style. Many types of Arabic are found in these documents, from the elaborate creations, in purely classical Arabic, of the Spanish Jewish men of letters to plain prose bearing the imprint of the Maghribī, Egyptian or Yemenite dialects. Very rarely, however, the language becomes actually colloquial or « vulgar ». It is a semi-literary style bearing local colour rather than an undisciplined idiom. Strangely enough, some Egyptian vulgarisms which occur already in the Arabic papyri, have not yet been found by me in the Geniza.

In conclusion I should like to say that the highest reward of the arduous task of decyphering and interpreting Geniza papers is the intimate insight they give us into the soul of mediaeval Eastern man. This is particularly so in private letters, but the business letters, too generally make very good reading. These merchants were very human, extremely polite and at the same time took a philosophical view about gains and losses. Many of them were scholars and public figures and some even poets. I believe, Adam Mez is right in assuming that the most representative propagators of the fully developed mediaeval civilisation of the Middle East were the merchants. As the documentary papers preserved in the Geniza mostly emanated from this class, they constitute an abundant source for the knowledge of that great civilisation.

S. D. GOITEIN
(Jerusalem).

Bibliographical Notes

Some general information about the Cairo Geniza and the research done on it is found in my articles « From the Mediterranean to India ; documents on the trade to India, South Arabia and East Africa from the eleventh and twelfth centuries », *Speculum*, April 1954, and « What would General and Jewish history benefit by a systematic publication of the documentary Geniza papers », *Proceedings of the American Jewish Academy*, 1954.

Cf. also David Gonzalo Maeso, La Gueniza de El Cairo y sus Exploraciones, *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos, Universidad de Granada*, 1952, 3-25.

L'HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE DE L'ORIENT MUSULMAN MÉDIÉVAL

A leur arrivée à Cambridge, les participants au récent Congrès des Orientalistes reçurent une brochure, *Orientalism and History* (1) : ce n'était pas pur hasard. Il y a, c'est un fait, un problème des relations entre l'Orientalisme et l'Histoire, dont il est impossible qu'orientalistes et historiens ne prennent pas de plus en plus conscience. Aussi bien est-ce de quelques aspects de ce problème que, par une convergence que j'ignorais alors, j'avais formé le projet d'entretenir mes collègues de la section islamique ; et ce sont les réflexions, un peu rudes peut-être, qu'ils ont bien voulu écouter (2) dont on trouvera ci-après l'exposé, légèrement retouché et complété.

Je ne saurais mieux commencer qu'en citant l'un de ceux auxquels leur formation fait le plus intensément ressentir le besoin d'un tel examen. « It has been remarked » — ainsi Bernard Lewis introduit son article relatif à l'Islam dans la brochure précitée (3) — « that the history of the Arabs has been written in Europe chiefly by historians who knew no arabic, or by Arabists who knew no history ». Sur le ton d'une boutade, il y a là une constatation qui malheureusement dans les grandes lignes s'impose à nous. Rares sont en effet les historiens qui se sont occupés de l'Orient, et presqu'aussi rares les orientalistes

(1) Edited by Denis Sinor, Cambridge 1954, VIII-108 p. 8°.
(2) Lundi matin 23 août 1954.
(3) P. 16.

qui ont eu une formation d'historiens. La plupart des orientalistes ont été d'origine ou des hommes qui avaient acquis leurs premières connaissances de l'Orient par les affaires, l'administration, les missions, ou des universitaires qui au moment de leurs études avaient naturellement recherché d'abord une formation linguistique. Je ne sousestime en rien l'extrême valeur à laquelle ont atteint certains travaux historiques d'orientalistes ainsi formés : je suis persuadé que ceux-là même qui ont eu le plus à cœur de faire progresser l'histoire orientale seront les premiers à m'accorder que le milieu orientaliste dans son ensemble, si remarquables qu'en puissent être certaines autres qualités, se ressent d'une insuffisance de préparation historienne, et que l'histoire orientale est en conséquence plus en retard sur celle de l'Occident que ne le justifient les conditions de la recherche.

Cultivée par des hommes d'affaires, des administrateurs, des missionnaires, l'histoire orientale l'a été souvent en fonction d'intérêts ou de pensées qui n'avaient pas leurs sources dans les exigences de l'histoire, et selon des méthodes plutôt caractéristiques de l'absence de méthode des amateurs. Cultivée par des savants authentiques, l'histoire orientale l'a été évidemment de manière beaucoup plus sérieuse, mais encore avec deux défauts d'ensemble que n'annule pas le mérite de telle ou telle œuvre particulière : d'une part ces savants, ayant en général été des Européens — ce qu'on ne saurait leur reprocher — ont considéré l'histoire orientale parfois moins en fonction de ses exigences propres que de ses contacts avec l'histoire européenne ou des préoccupations du milieu social européen d'où ils étaient issus ; d'autre part la séparation d'origine entre orientalistes et historiens a fait que l'histoire orientale et l'histoire occidentale ont marché chacune de son côté, que les méthodes de la seconde ont imparfaitement pénétré la première, que les problèmes posés par elles sont sans relation entre eux, et que plus généralement il y a entre les recherches, quelle qu'en puisse être la valeur intrinsèque, une non-correspondance, une non-communication préjudiciables à l'une comme à l'autre histoire. Assurément chaque société a sa spécificité, et il est légitime et nécessaire de se placer sur

son terrain pour l'apprécier : il ne l'est pas moins de la replacer aussi dans l'ensemble de l'histoire humaine, dont elle ne se dissocie jamais. Et, si l'on veut bien me permettre une affirmation un peu téméraire, si réel qu'ait pu être dans un moment de l'histoire l'écart entre l'Europe et le reste du monde, il y a tout de même quelque chose de paradoxal et de difficilement soutenable dans la conception même d'un « orientalisme » qui, de par cette appellation, a l'air de scinder l'humanité en une moitié occidentale et une moitié orientale. Certes la spécialisation technique du travail rend inévitable qu'il reste toujours des historiens de l'Égypte ou de la Perse, de la spiritualité musulmane ou de l'art hispano-mauresque, comme il y en a de la France ou de l'Allemagne, de la Réforme ou de l'art gothique ; mais il n'en est pas moins anormal qu'il y ait entre historiens et orientalistes quelque part vers la Méditerranée orientale une ligne de démarcation entre terrains de chasse réservés, comme nos congrès d'historiens et d'orientalistes en répètent trop régulièrement la démonstration.

Une conclusion, entre autres, s'impose : il faudrait fabriquer plus d'historiens orientalistes, plus d'orientalistes historiens. Mais cela veut dire, en nos divers pays, selon les modalités propres à chacun, repenser le système même de notre enseignement de l'orientalisme et de l'histoire. Comment veut-on que tel de nos collègues, profondément persuadé de la nécessité de promouvoir l'histoire orientale, puisse le faire comme il le voudrait dans son activité professionnelle, alors que les trois quarts du temps de celle-ci sont obligatoirement pris par un enseignement de langue (1) ? Comment veut-on qu'un professeur d'histoire ou ses étudiants puissent vraiment s'« orientaliser » lorsque les programmes de l'enseignement qu'ils délivrent ou suivent ne font à l'Orient que des allusions fugitives ? Lorsqu'il y aura un nombre un peu moins dérisoire de postes d'histoire orientale, lorsque leur enseignement sera plus normalement intégré à ceux que des aspirants ès-histoire ou orientalisme doivent suivre, alors il deviendra possible de

(1) Cette réflexion, qui manquait dans mon exposé primitif, m'a été faite avec une évidente justesse par H. A. R. Gibb.

donner à notre discipline l'orientation plus équilibrée qui s'impose. Encore faut-il qu'au préalable historiens et orientalistes aient pleinement pris conscience de cette nécessité.

*
* *

Si les conditions de leur évolution avaient permis aux peuples musulmans de prendre une plus grande part à l'élaboration moderne de leur propre histoire, si celles de l'essor de l'orientalisme en Occident n'avaient pas produit cette scission entre disciplines qui auraient dû être deux rameaux d'un unique tronc, peut-être, quand nous voulons dresser un bilan de la recherche en matière d'histoire musulmane, n'aurions-nous pas à constater l'existence de grandes zones presque vierges, parmi lesquelles l'histoire économique et sociale me paraît constituer, dans sa totalité, le cas le plus dramatique. Quelque travail qu'il reste à faire en matière d'histoire culturelle ou même quelquefois politique, on s'y emploie, les effectifs proportionnellement sont notables : que peut en face d'eux présenter l'histoire économique et sociale du monde musulman ? On croirait que le monde musulman a été composé presqu'exclusivement de gouvernants, de savants et d'artistes ! Loin de moi l'idée, qui serait inversement excessive, de minimiser leur rôle ; mais, sans prétendre réinstituer ici l'éternel débat entre tenants ou adversaires du matérialisme historique, on ne voit guère aujourd'hui un historien du Moyen Age occidental ne pas considérer l'étude des structures économiques et sociales comme un secteur essentiel de sa discipline. Et si, mû par quelque curiosité comparatiste, un tel historien se mettait en quête de l'orientaliste capable de lui procurer les informations parallèles sur le Proche-Orient médiéval, il faut bien le dire brutalement, en général il ne le trouverait pas (1).

(1) Peut-on en trouver plus fâcheusement belle illustration que l'*Encyclopédie de l'Islam* (je ne parle naturellement pas de la nouvelle édition entreprise, qui justement, semble-t-il, corrigera ce défaut de la première). De la vie rurale, rien. De la vie artisanale et commerciale, des morceaux, comme au hasard, ou touchés de biais : le très précieux article de Massignon sur les corporations lui-même traite d'idéologie et de pratiques d'initiation, non d'économie. Pour prendre un autre

J'atténue tout de suite. Sylvestre de Sacy, Von Kremer, Van Berchem, Becker, Barthold, Mez, d'autres parmi les morts, et divers parmi les vivants ont apporté à nos études en ce domaine des contributions dont moins que personne je contesterai l'importance. On hésite cependant à dire de la plupart d'entre eux qu'ils aient véritablement été des historiens de l'économie et de la société : des juristes, des scrutateurs d'institutions administratives, des collectionneurs de faits de mœurs, qui ont par la force des choses rencontré la matière sociale et l'économie, mais dont on ne saurait souvent dire qu'ils soient partis d'elles, qu'elles aient été le centre ou le but de leurs investigations. Ce qui est grave n'est pas qu'ils aient effectué ces études, aussi légitimes que celles auxquelles nous voudrions convier leurs successeurs, mais que la différence de point de vue ne paraisse avoir été sensible ni aux autres ni à eux-mêmes (1).

On m'objectera qu'on fait l'histoire avec les documents dont on dispose, et qu'on ne peut leur faire dire plus qu'ils ne veulent d'eux-mêmes bien dire. Je ne crois pas l'objection tout à fait valable. Naturellement nous sommes bien obligés de partir des documents tels qu'ils sont, et je n'ai que trop éprouvé, au cours de recherches personnelles, combien ils sont rarement orientés comme nous voudrions qu'ils le soient. Il faut bien de toute façon commencer par en faire un grossier inventaire, et nul ne saurait jeter la pierre à ceux qui, entrés les premiers

exemple plus récent, dans l'*Islamologia* de Pareja (Rome 1951), la société musulmane n'apparaît pratiquement pas. Elle n'était certes pas inconnue de Sauvaget, mais on ne saurait dire que dans son *Introduction à l'Histoire de l'Orient musulman* elle ressorte nettement. Cela ne sont naturellement qu'exemples, volontairement divers.

(1) Typiques me paraissent être à cet égard, entre autres, les *Abstracta Islamica* de la Revue des Études Islamiques, précisément parce que son directeur, M. Massignon, et ses collaborateurs sont de ceux que les réalités sociales intéressent le plus et auxquels leur étude doit le plus. Cependant si l'on veut se constituer à l'aide de ces *Abstracta* une bibliographie d'histoire économique et sociale, on est obligé de chercher sous une série de rubriques dispersées (Ethnologie-sociologie, Arts et archéologie, Artisanat-métiers-folklore, Législation et administration, et peut-être d'autres) qui donnent bien l'impression, par comparaison avec les bibliographies des publications historiques, que le concept d'histoire économique et sociale n'est pas clairement dégagé.

dans la carrière, ont tout bonnement tiré de documents repérés un peu au hasard un exposé de leurs apports immédiats, sans s'inquiéter apparemment d'autre chose. Plus profondément, la façon dont une société a été représentée par tels ou tels de ses membres est en soi une réalité dont, qu'elle nous plaise ou nous déçoive, nous ne pouvons pas ne pas tenir compte : ce n'est certes pas pur hasard que la littérature musulmane parle si peu des paysans. Tout de même il faut aller plus loin. Il faut se dire que les documents, dans une certaine mesure, on les trouve selon qu'on les cherche, et qu'on ne trouve pas ce qu'on ne cherche pas. Il faut se dire que tout document, à côté de ce qu'il est fait pour dire, dit autre chose encore à l'insu de son rédacteur, et que tout en écoutant ce qu'il a le désir de nous dire, nous avons aussi le droit et le devoir d'apporter notre questionnaire, et de demander ce qui, nous, nous intéresse. Non seulement parce qu'ainsi seulement nous en presserons, si j'ose dire, tout le jus, mais aussi parce que, si nous ne procédons pas ainsi, nous risquons de prendre les originalités de présentation et de conception de chaque civilisation par rapport aux voisines pour de complètes hétérogénéités structurales *a priori*, ou au contraire les rapprochements verbaux pour des analogies réelles (1). En un mot parce qu'ainsi seulement nous pouvons faire cette histoire comparée qui seule donne à chaque histoire sa véritable signification.

Je n'ai naturellement pas le moyen de passer ici en revue toute la documentation susceptible de servir à l'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval : elle se confond avec celle de toute son histoire en général. Quelques remarques décousues ne seront peut-être pas cependant dépourvues d'utilité.

L'histoire économique et sociale de l'Europe s'écrit avant tout à l'aide des documents d'archives. Pour le monde musulman, en gros, Égypte mise à part, nous n'en avons pas. A vrai dire

(1) Ce dernier danger est naturellement accru par les traductions. Je songe au mal qu'a pu faire, par exemple, la traduction, due à une interprétation superficielle d'informations incomplètes, d'*iqṭā'* par « fief ». Les termes techniques de deux langues correspondent à des concepts qui ne se recouvrent pas toujours.

cette proposition ne peut être tenue pour définitive. Il se peut bien qu'avant l'Empire Ottoman le monde musulman n'ait pas conservé ses archives aussi efficacement que l'Occident. Il en existe cependant, actes de *waqfs* et autres. Je sais bien les difficultés matérielles et morales, comme en ont connu bien d'autres pays, qui empêchent ces ressources d'être du jour au lendemain mises à notre disposition. Mais je crois que les orientalistes ont aussi dans cet état de chose leur part de responsabilité. Lorsqu'on voit que des stocks de papiers d'archives dorment depuis trois quarts de siècle pas plus loin qu'à Vienne (1), sans que pratiquement plus d'un ou deux savants aient été les regarder, on est bien obligé de conclure que si les fonds qui nous importeraient n'ont pas été découverts, ce n'est pas seulement en raison des difficultés de la chose, mais aussi tout simplement parce qu'on ne les a pas cherchés. Les orientalistes ont cherché les œuvres littéraires : combien ont cherché les archives ? S'ils avaient seulement cherché, publié, exploité les quelques textes que le hasard pouvait mettre entre leurs mains (2), sans doute serait-il aujourd'hui plus facile de triompher des difficultés matérielles et morales auxquelles je faisais allusion (3). On s'en rend compte peu à peu. Au Congrès

(1) Dans les collections de l'Archiduc Rainer. Depuis Karabaček, seul à ma connaissance Grohmann s'y est intéressé, sans que les circonstances lui aient permis de nous en livrer autant que des collections égyptiennes.

(2) Je n'ignore pas naturellement les quelques publications de papyrologie arabe par divers savants depuis celles de C. Becker, qui en a montré toute l'exploitation possible. Cependant je me demande si la combinaison du nom de papyrologie, emprunté à la discipline analogue pour les temps préislamiques, et du préjugé courant qui fait centrer l'intérêt des chercheurs sur les siècles « classiques » de l'islam, n'ont pas fait un peu négliger les documents des âges postérieurs, qui sont, eux, écrits sur vulgaire papier... Il faut naturellement ajouter aux publications de documents arabes celles de documents en d'autres langues en particulier ceux de la Geniza juive du Caire. Tout cela est exclusivement égyptien. Il n'est pas question de contester que l'Égypte offre à la recherche à cet égard des conditions particulièrement favorables. Mais il ne faudrait pas qu'il en résultât ni la croyance à une impossibilité de rien trouver ailleurs, ni une résignation « confusionniste » à imaginer l'ensemble de l'Islam comme identique à l'Égypte, qui est au contraire, comme dans l'Antiquité, quelque chose de si spécial.

(3) Bien qu'évidemment tout ne se présente pas partout comme en Turquie, il faut tout de même souligner pour leur vertu exemplaire les résultats obtenus dans ce pays, où l'on a découvert des actes de *waqfs* remontant à la fin du XII^e^ s., et divers

de Cambridge, nous avons entendu Roehmer présenter un projet de rassemblement et d'inventaire des documents persans conservés soit directement soit au travers des recueils d'*inshā'* : il faudra bien qu'on en arrive, par autant d'étapes qu'on voudra, à entreprendre un pareil travail pour tout le monde arabophone (1).

Nous n'attendrons naturellement pas le résultat incertain et lent de telles recherches pour poser avec nos moyens actuels quelques jalons sur les routes où nos successeurs pourront peut-être s'engager mieux armés. A condition de savoir combiner tous les genres de sources littéraires, elles constituent un arsenal d'informations qui n'est tout de même pas aussi misérable qu'on paraît parfois paresseusement le croire. Il faut seulement réfléchir à ce que chaque famille de sources est susceptible d'apporter ou encline à systématiquement taire. Historiens, géographes, juristes, savants, etc., ne voient pas les mêmes fragments de la réalité, ne la voient pas surtout sous le même angle, au travers des mêmes préoccupations. Auteurs musulmans et non-musulmans n'ont pas les yeux fixés sur les mêmes milieux sociaux, sur les mêmes institutions. Il y a donc lieu de les compléter ou mieux encore de les éprouver les uns par les autres. Et il faut savoir pour cela ce qu'on veut leur demander.

Je m'excuse de dire une chose aussi simple : le monde de l'islam est dans l'espace et le temps aussi vaste que l'Europe médiévale, et la communauté de Livre sacré ne suffit pas à conférer à un papyrus égyptien valeur pour l'Iran ni le Maghreb ni à un juriste abbaside pour le régime des Mamlûks. Or l'étude que nous avons à faire ne peut prendre tout son sens que si elle est comparative et évolutive. Comparaison de la société musulmane, en général, avec celles qui l'entourent, la précèdent ou lui succèdent. Comparaison aussi, à l'intérieur du monde

actes d'autre genre, réellement nombreux pour des périodes qui, dans l'histoire turque, sont anciennes. Peut-on espérer qu'à mesure que les divers peuples musulmans prennent conscience d'eux-mêmes et acquièrent la responsabilité de leur destin, ils sauront prendre les mesures nécessaires à la sauvegarde de leur propre histoire, et suivre en cette voie leurs collègues turcs ?

(1) Je me propose de donner bientôt le relevé des actes officiels conservés dans les œuvres littéraires et les recueils d'*inshā'* arabes.

musulman, des diverses sociétés entre elles. Et d'autre part étude au cours de laquelle on se souvient qu'il n'y a de réalité qu'en devenir, et que ce qui est à dessiner ne peut être un tableau statique, mais un courant d'évolution. Méthodologiquement, ces vérités élémentaires signifient qu'il importe fondamentalement, de situer géographiquement, de dater chronologiquement, non seulement, ce qui est relativement facile, chaque texte en lui-même, si abstrait soit-il, mais à l'intérieur d'un même texte les diverses couches, les divers éléments dont il peut se composer. Il ne s'ensuit évidemment pas qu'il soit interdit ensuite, bien au contraire, d'éclairer les uns par les autres les renseignements obtenus, mais à condition qu'il s'agisse de les confronter, et non pas d'en fabriquer je ne sais quel magma indifférencié, tout au plus capable de convenir à des étudiants en droit, mais où aucune société concrète ne pourrait se reconnaître.

Ce sont les juristes assurément qui nous posent à cet égard les problèmes les plus délicats, dont un mot seulement peut être dit. Dans l'ensemble, à l'égard des juristes musulmans, la science historique paraît avoir balancé entre deux attitudes extrêmes : tantôt on se borne à traduire en langage moderne tel tableau d'institutions trouvé par exemple chez al-Māwardī, comme si ce qu'on trouve chez cet Iraqien du XI^e^ siècle pouvait automatiquement s'appliquer à la Sicile ou à l'Irâq même en n'importe quel temps ; tantôt par réaction on déclare que son œuvre est une vue de l'esprit dont on ne peut rien tirer de réel, et adieu ! La juste attitude n'a rien de commun ni avec l'une ni avec l'autre des deux précédentes. Elle consiste d'abord à situer exactement al-Māwardī, de manière à constater que son Traité fait partie de la tentative de redressement du Califat effectuée à la faveur de la désintégration du système būyide et qui aboutira à l'instauration du sultanat seljukide. Elle consiste ensuite à constater que la méthode du juriste est de composer un tableau cohérent avec des éléments auxquels il accorde une valeur égale, mais qui proviennent de temps et de lieux différents, de sorte qu'il juxtapose des opinions qui peuvent avoir été exprimées dans des conditions différentes, et qu'il aligne sur un même plan horizontal des institutions qui peuvent s'être succédées

verticalement à travers le temps : par exemple, pour parler de ce que je connais le moins mal, l'*iqṭā' tamlīk* et l'*iqṭā' istighlāl* (1). La juste attitude consiste enfin à comprendre que, si le juriste présente les choses au travers d'un schéma de notions théoriques préétablies, il en résulte certes qu'il laisse tomber beaucoup de faits qui ne l'intéressent pas, mais il n'en résulte pas que ce ne soient pas tout de même des faits véritables qu'il expose dans son cadre et son vocabulaire propres, ni surtout qu'à l'occasion d'un quelconque problème il n'apporte pas une information indirecte qui, elle, n'a aucune raison d'être déformée : qu'on regarde par exemple ce qu'a pu donner à R. Brunschvig sur la vie des villes musulmanes une littérature juridique dont ce n'était assurément pas l'objet de le lui fournir (2). Naturellement la détermination exacte de la valeur de telles informations, de leur répartition dans l'espace et le temps, etc., ne peut être obtenue que par un recoupement au moins partiel avec des sources d'autre catégorie présentant d'autres points de vue.

De celles-ci je me bornerai à rappeler d'un mot un genre en général abandonné aux spécialistes d'histoire des sciences. Les traités de mathématiques, tout particulièrement, sont loin d'être toujours de pure abstraction, et ils fournissent à l'histoire économique des données qui ne peuvent être suspectes de déguisement juridique (3).

Sans plus insister sur ces remarques, données seulement entre d'autres à titre d'exemple, nous pouvons donc conclure qu'il est possible d'étudier sans vanité l'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval ; dans les pages qui suivent, nous voudrions tenter de proposer quelques directions de recherches qui, cela va sans dire, ne sont en aucune manière exclusives d'autres recherches, et n'ont de valeur qu'indicative.

(1) Cf. mon *Évolution de l'iqṭā'* etc. dans Annales (Économies-Sociétés-Civilisations) 1953, p. 37.

(2) R. Brunschvig, *Urbanisme médiéval et droit musulman,* dans Revue des Études Islamiques, 1947, p. 127-155.

(3) J'en ai étudié un exemple dans un article sur *Quelques problèmes... de l'Irâq bûyide* (Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger, 1952).

*
* *

On commence ordinairement l'histoire du monde musulman en Arabie autour de Mohammed. Cela est absolument légitime lorsqu'on entend mettre l'accent sur la religion islamique ou sur la conquête arabe. Du point de vue de l'histoire économique et sociale par contre, la perspective, semble-t-il, gagnerait à être inversée. Le monde dit musulman consiste en effet, dans sa presque totalité, en des sociétés qui ont une longue histoire pré-islamique, et dont l'adoption, d'ailleurs souvent lente et incomplète, d'une religion nouvelle ne bouleversait pas *ipso facto* le conditionnement économique ni les structures sociales. Le problème fondamental pour nous est donc, partant des sociétés antiques incorporées dans la construction politique musulmane, de voir ce qu'elles sont devenues, par rapport à ce qu'il est advenu de celles qui n'y ont pas été incorporées.

Qu'a donc changé aux structures sociales, aux économies antérieures la conquête arabe du VII^e^ siècle ? Il suffit d'énoncer la question pour se rendre compte du degré de notre ignorance. Je le sais bien, il y a avantage pour répondre à une telle interrogation, et d'autant plus que la documentation immédiatement postérieure à la conquête est spécialement pauvre, à envisager une période assez large pour prendre une vue d'ensemble de phénomènes qui sont à évolution lente. Ainsi, sans jamais certes appliquer aux époques plus hautes les résultats tirés d'une information postérieure, pourrons-nous du moins circonscrire avec plus de compétence les problèmes à étudier et peut-être en ébaucher d'approximatives solutions. Étendons donc le champ de l'investigation : le procès de carence reste-t-il moins flagrant ? Que savons-nous de la vie rurale, des transformations apportées, s'il y en eut, dans la vie des paysans par la conquête arabe, et de ses développements ultérieurs ? Savons-nous quelque chose du passage de la ville antique à la ville médiévale, quelque chose de la société urbaine ? Dans le domaine même du commerce, qu'on croit peut-être mieux exploré, que de zones sombres encore et que d'illusions de connaissance ! Et non

seulement de phénomènes aussi massifs nous ne savons pratiquement rien, mais peut-on même seulement dire que l'on ait vraiment posé les questions ?

La vie rurale ? A-t-on fait l'étude, a-t-on posé la question de l'effet qu'a pu produire la conquête opérée par des Arabes, en grande partie hier bédouins, sur la répartition et les rapports des économies pastorale nomade et agricole sédentaire dans les pays soumis ? Il y a là naturellement une enquête à prolonger au travers des siècles. On a l'impression que la conquête arabe n'a pas à cet égard produit de grande transformation, parce que les Arabes, qu'encadraient des chefs issus de sociétés urbaines, ont été d'abord suffisamment maintenus à l'armée ou établis dans des villes-camps pour que l'expansion pastorale ait pu être circonscrite dans les limites où elle ne se faisait pas aux dépens des cantons agricoles, mais leur ajoutait seulement une utilisation plus pleine des ceintures semi-désertiques. Mais cette situation remarquable du lendemain de la conquête a-t-elle duré ? On connaît, au Maghreb, la tragédie hilalienne du XI^e siècle : est-elle un fait isolé ? Le X^e et le XI^e siècles ne sont-ils pas dans l'Asie arabe l'âge d'or des dynasties bédouines, auxquelles répondent au nord-est les dynasties kurdes ? Puis le XI^e assiste à une première invasion turque, qui est bien sous un de ses aspects une promotion du nomadisme (1), dont la conquête mongole ultérieure, par ses conséquences plus ou moins directes, fera en certaines régions le facteur économique et politique décisif. Sont-ce là faits isolés, de coïncidence fortuite ? Ont-ils des causes, des explications plus profondes, plus larges ? Questions qui, à tout le moins, méritent bien d'être posées !

Et la vie rurale dans les pays agricoles ? Il y a plusieurs étages, plusieurs ordres de problèmes à distinguer. Il y a les institutions fiscales, les impôts qui frappent la terre : c'est apparemment le plus facile à connaître, puisque les juristes musulmans et d'autres auteurs intéressés par les problèmes administratifs ont pris soin de nous en entretenir. A vrai dire, là-même, nous n'avons pas à nous décerner de satisfecit. Les

(1) Je n'entends naturellement pas dire, suivant une certaine imagerie d'Épinal, que tous les Turcs aient été nomades.

meilleures études restent statiques, ne dessinent pas d'évolution, distinguent rarement les régions ; et si l'on nous a rebattu les oreilles du *kharāj*, objet des exposés des juristes, on a été bien plus discret sur la dîme, à laquelle j'avoue avoir beaucoup de peine à rien comprendre. Laissons cependant ce domaine, un peu extérieur à notre préoccupation présente ; nous entendons un peu parler de la propriété, surtout quand elle est d'une certaine taille, et nous connaissons les stipulations juridiques des divers contrats par lesquels un propriétaire peut faire cultiver sa terre par des paysans. Nous ne nous en plaindrons pas. Mais les rapports de la grande et de la petite propriété, par rapport aux temps byzantins et sassanides, et dans leur évolution ultérieure ? Les catégories sociales de propriétaires ? Les formes économiques et techniques de la culture ? La condition effective du paysan, par exemple la question de l'attache à la glèbe ? La similitude ou la non-similitude des évolutions à cet égard de part et d'autre de la frontière séparant le monde musulman de Byzance ou de l'Occident chrétien ? Hélas ! On me dira qu'il est impossible de mieux faire, parce que l'Islam, civilisation de villes, ne fait en sa littérature aucune place à la vie rurale (bédouinisme de cour mis à part). Je suis persuadé cependant qu'on pourrait beaucoup savoir si l'on daignait un peu le vouloir. Pour l'Égypte assurément, où des papyrus, s'ils étaient méthodiquement recherchés avec cette intention, permettraient de composer la monographie de quelques villages à travers plusieurs siècles de régime musulman. Pour d'autres pays aussi : regardez ce que, pour des temps surtout plus récents, mais avec tout de même des introductions médiévales, ont pu faire sur l'Iran en Angleterre Miss Lambton (1), sur l'Azerbaïjan en U. R. S. S. Petrushevsky (2). L'essentiel est de savoir hardiment élargir l'horizon de l'investigation documentaire : les textes arabes actuellement mis à jour nous disent peu de chose du paysan syrien ? Et les textes ottomans (3) ? Et, au

(1) *Landlord and Peasant in Persia,* Oxford 1953.

(2) *Esquisses sur l'histoire des rapports féodaux en Azerbaïdjan et en Arménie du XVI^e s. au début du XIX^e,* Leningrad 1949, 382 p. (en russe).

(3) Cf. R. Mantran et J. Sauvaget, *Règlements fiscaux ottomans,* Damas 1953,

cœur du Moyen Age, les textes de cet Orient dit « latin », qu'on néglige pour cette raison si l'on est orientaliste, et qu'on comprend à contresens si on ne l'est pas, de cet Orient dit « Latin » des États issus de la Croisade, où les paysans, tous indigènes, n'avaient tout de même pas pour plaire à leur nouveau seigneur bouleversé leurs villages, leurs techniques, et leurs coutumes (1) ? Nous n'avons pas le droit de dire qu'il n'y a pas de document tant que nous n'avons pas envoyé nos coups de sonde dans toutes les directions possibles.

Croit-on d'ailleurs que sur les villes la situation soit plus brillante ? Il est vrai : là aussi la littérature musulmane, bien que citadine, laisse dans l'ombre, par un paradoxe lui-même instructif, beaucoup d'aspect de la vie des villes, beaucoup des hommes qui la composent. L'État musulman, les institutions musulmanes débordent les villes, les ignorent comme telles : il ne s'ensuit pas qu'elles n'existent pas, mais comme nous ne les trouvons pas mentionnées sous des formes explicites dans les exposés classiques, nous les omettons nous aussi, presque sans nous en rendre compte. A qui fera-t-on croire cependant que les chroniques, sans même aller plus loin, ne permettraient pas avec un minimum de patience une histoire de Bagdad, une histoire de Damas ? Rien cependant n'a été fait sur les deux premières capitales de l'Islam, et ce qui l'a été sur la troisième, Le Caire (2), est à refaire. Sur Alep seulement, existe une monographie exemplaire, celle de Sauvaget (3) : mais encore exemplaire en quel sens ? L'auteur avait un sens trop large des réalités humaines pour n'avoir pas fait dans l'histoire de la ville une place à ses habitants : c'est tout de même une préoc-

et B. Lewis, *The ottoman archives as a source for the history of arab lands*, dans JRAS 1951. Cet auteur prépare la publication de documents tirés de ces archives et relatifs à la Palestine.

(1) Cl. Cahen, *Le régime rural syrien au temps de la domination franque*, dans Bull. de la Fac. des Lettres de Strasbourg, avril 1951 (29e année) ; J. Prawer, *Études de quelques problèmes agraires et sociaux d'une seigneurie croisée*, dans Byzantion 1953.

(2) M. Clerget, *Le Caire*, Paris 1934.

(3) J. Sauvaget, *Alep*, Paris 1941. Sur Baçra, importants éléments dans Ch. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Djahiz*, Paris 1954, et un ouvrage de al-'Alī que je ne connais que par *Arabica* I, 2, p. 226.

cupation d'urbaniste, d'archéologue, qui est au centre de son travail, non d'historien de la société, et il reste après lui, bien qu'avec son aide, une autre histoire d'Alep à écrire. On oppose communément la ville musulmane médiévale d'une part à la ville antique, d'autre part à la ville européenne de l'âge communal. Ces oppositions ne me paraissent pas pertinentes sous la forme où elles sont faites, et, ayant entrepris quelques enquêtes sur la société et l'organisation urbaine dans l'Orient prémongol, je suis persuadé de la nécessité de reconsidérer à la base l'image sommaire sur laquelle on vit (1).

Les classes de la population urbaine ? Un seul exemple : nous savons tous que la société musulmane, en particulier dans les villes, est au Moyen Age une société à esclaves : n'est-il pas alors extraordinaire qu'il ait fallu attendre la première livraison de la nouvelle *Encylopédie de l'Islam* pour trouver un orientaliste (2) qui daigne écrire quelque chose sur l'esclavage ? Auparavant les seules études sérieuses étaient celles de M. Verlinden, qui n'est pas un orientaliste.

Les métiers, le travail ? On a étudié des techniques, lorsqu'elles présentent un intérêt de réalisation scientifique ou artistique exceptionnel. On connaît moins bien les autres, et nous ne pouvons pas dire que nous possédions de vue d'ensemble sur le progrès technique dans le monde musulman, pour autant qu'il y en a eu. Nous ne sommes pas mieux partagés pour les conditions du travail : travail libre et travail servile, artisanat isolé ou équipes d'atelier dans certains métiers, rémunération du travail ? Il y aurait une documentation, mais rien n'en a été tiré. Il y a mieux, car on s'imagine peut-être, sauf chez les stricts spécialistes, qu'on sait quelque chose des corporations : mais si, avec B. Lewis (3), on fait le point de nos connaissances,

(1) On trouvera un aperçu provisoire de quelques aspects de la question tels que je les conçois dans ma communication faite à la Société Jean Bodin à Bruxelles en 1953, et actuellement sous presse.

(2) R. Brunschvig, article *'Abd*. Je n'ai pas à faire l'éloge de cet article, qui sera désormais à la base de la recherche ; il est évident qu'un article d'encyclopédie ne saurait en épuiser tous les aspects. Il y aura particulièrement à approfondir les côtés *économiques* de l'esclavage.

(3) B. Lewis, *Islamic Guilds*, dans Economic History Review, 1938.

et qu'on repense un peu à tout ce qui a été écrit sous cette étiquette, on s'aperçoit que c'est un illusion : nous avons des informations détaillées sur les corporations modernes de plusieurs pays musulmans, nous ignorons totalement ce qu'il était d'elles au Moyen Age, au point qu'on pourrait presque sans paradoxe demander si elles existaient. Non point certes une organisation professionnelle, telle que celle qu'on décrit en démarquant quelques manuels de *hisba*, ni une répartition des métiers par secteurs topographiques : cela est certain. Mais s'agit-il d'organisation d'État à la romano-byzantine ou de corporations autonomes à la manière de notre Occident ? Ces corporations sont-elles le cadre d'importantes activités de leurs membres, ou au contraire les mouvements populaires se produisent-ils en dehors d'elles ? Tous les métiers sont-ils organisés ? Et je ne sais combien d'autres questions capitales : études à elles consacrées, néant. Car on n'a pas le droit d'extrapoler du moderne au médiéval, ni de parler de vie corporative uniquement parce qu'il y a des groupes dont les membres sont des artisans.

Et y a-t-il une bourgeoisie, ou du moins qu'est-ce qui caractérise les couches urbaines supérieures ? Y a-t-il une vie municipale ? On dit que non : je ne vois pas comment interpréter autrement que par oui un certain nombre de faits auxquels je me borne à faire ici allusion (1), pour indiquer la nécessité d'une révision, ou plutôt d'une vision, de tous les problèmes à la base , même lorsqu'on les croit résolus (2).

On croit que nous connaissons quelque chose du commerce musulman. Évidemment, nous avons la chance de posséder, pour le IXe et surtout le Xe siècles, une pléiade de récits de voyages et d'exposés de géographes, dont on peut sans trop de peine tirer quelques chapitres impressionnants. Il faut bien cependant avouer, à la honte de l'orientalisme, qu'on a souvent

(1) Cf. n. 22.

(2) J'ai naturellement dans ce survol laissé de côté l'Occident musulman, qui est un peu mieux partagé. Mais on ne saurait conclure d'une ville maghrébine à une ville orientale, et de plus il est évident que sur Fès, par exemple, sur laquelle la thèse de R. Le Tourneau nous apporte désormais une considérable documentation bien mise en œuvre, nous remontons exceptionnellement au-delà de la fin du Moyen Age.

à cet égard démarqué, qu'en tout cas l'on n'a guère dépassé, ce qu'avec les moyens d'il y a trois-quarts de siècle avait dit l'historien remarquable qu'était Heyd (1), lequel ne savait pas l'arabe. Ce sont encore à des historiens de l'Occident qu'on a laissé le soin de s'inquiéter des conséquences soit immédiates soit plus lointaines des conquêtes arabes sur le commerce international, avec le résultat que les plus grands ont commis quelques étranges erreurs (2). En fait, nous ne savons pas ce qu'a été le commerce des pays sous domination musulmane avant le milieu du IXe siècle (3). Et, si les histoires de l'Égypte font à son commerce postérieur au Xe siècle une place notable, nulle part n'est abordé le problème de l'évolution générale du commerce du Proche-Orient dans la période capitale où sa moitié méditerranéenne, puis trois siècles plus tard même sa partie hindoue vont être conquises par les Européens. Déplacement des centres commerciaux (4), commerce terrestre et commerce maritime, rôle respectif de l'Iran, de l'Égypte, de l'Occident musulman, de l'Occident chrétien, rôle respectif des diverses confessions, s'il y a lieu de les distinguer : où trouve-t-on traité de tout cela ?

Et tout cela même n'est qu'histoire externe du commerce. On trouve bien deci-delà quelques exposés sur telle ou telle technique commerciale : savons-nous vraiment si l'Islam a réalisé

(1) *Histoire du Commerce du Levant,* trad. française complétée par l'auteur, Paris 1885.

(2) Le meilleur exposé de la querelle « Mahomet et Charlemagne », selon l'appellation que lui a donnée H. Pirenne, qui l'a ouverte, se trouve dans R. Lopez, *Mohammed and Charlemagne, a Revision,* dans Speculum, XVIII, 1943, à mettre au point par le chapitre du même dans la *Cambridge Economic History,* t. II, 1952. M. M. Lombard (Paris) prépare depuis longtemps un travail sur la vie économique musulmane et son influence sur celle de l'Europe pendant la période abbasside surtout ; il n'en a jusqu'ici livré qu'un schéma partiel, dans Annales (Économies-Sociétés-Civilisations 1947) (cf. aussi *La route de la Meuse,* etc., dans l'*Art Mosan,* Paris 1953), dont la méthode m'inquiète un peu.

(3) L'exposé le plus utile en raison de son attention à la « périodisation » du problème est, malgré le caractère trop superficiel de sa documentation et de ses interprétations, celui de Arch. Lewis, *Naval Power and Trade, 500-1000,* Princeton 1951.

(4) Aperçu suggestif dans B. Lewis, *The fatimids and the route to India,* dans Revue de la Faculté des Sciences Économiques de l'Université d'Istanbul XI, 1949-50.

à cet égard des progrès par rapport à l'Antiquité ou au monde qui l'environnait, ce que l'Italie des derniers siècles du Moyen Age lui doit, en quoi à son tour elle l'a dépassé, en quoi cette comparaison des techniques peut expliquer ou non les successives suprématies ? Pouvons-nous réellement nous faire une idée de l'importance du commerce dans l'ensemble de l'économie ? Et, conséquemment, de l'importance de la classe marchande, de la concentration des opérations, des relations entre la fortune mobilière et la fortune foncière ? Avons-nous une histoire des prix, par régions, et comparés avec ceux des divers pays avec lesquels le commerce musulman est en contact ? Avons-nous une histoire économique de la monnaie musulmane ? Et même en matière fiscale, où l'on se croit plus avancé, savons-nous comment le commerce est frappé, et sur les « *mukūs* », puisqu'ainsi le droit musulman classique appelle les impôts sur la production artisanale et sur les transactions, qui lui paraissent illégaux, avons-nous fait une quelconque étude, au lieu de les rejeter pudiquement comme lui ? Et nous sommes-nous demandé quelle relation existe entre l'économie et l'organisation financière de l'État : ses ressources, ses méthodes, lui assurent-elles dans ces conditions économiques l'aisance matérielle et l'indépendance à l'égard des puissances privées ? J'ai presque honte de cette accumulation de questions.

Encore ne les ai-je jusqu'ici posées qu'en termes statiques. Ce qui est interdit. Il faudrait qu'on en finisse une bonne fois avec la légende de l'immobilisme de l'Orient, tout au plus bonne à recouvrir des renonciations à la recherche. Et précisément il faut constater que la société du bas Moyen Age en Orient est extrêmement différente de la société du haut Moyen Age. Une histoire du monde musulman qui s'intéresserait à cette question attacherait une importance fondamentale au moment (mettons, très grossièrement, x^{e}-xi^{e} s.) où s'opèrent les transformations capitales, celles dont dérivent encore tant d'aspects de la société musulmane moderne. Et certes je n'irai pas dire que rien n'ait été écrit sur cette période. Mais dans les exposés généraux on en reste presque toujours à l'idée d'une belle période, que l'on étudie en détail, et qui se clôt avec la mise en tutelle du Califat par les Būyides, et d'une période de successeurs misérables,

indignes de plus que de mentions rapides ; quant aux exposés particuliers sur tel État à telle période, *a priori* ils sont étrangers, à de rares exceptions près, à la position de problèmes d'évolutions à ample période. Et cependant il n'en manque pas.

Car à qui fera-t-on croire que tous les bouleversements de l'islam en ce milieu de Moyen Age ne puissent avoir des explications, partielles en tout cas, en même temps que des répercussions sur eux, dans les caractères de l'économie et les structures de la société ? Quel rapport y a-t-il entre le tableau, qui semble au premier abord résulter des exposés classiques sur le commerce, d'une grande puissance de la classe marchande vers l'an 900, avec celui d'une suprématie presque totale de l'aristocratie militaire à base économique foncière, qui s'impose à nous presqu'aussitôt après ? Et l'on voit bien que nous nous acheminons vers un problème capital de l'histoire sociale comparée, presque, pourrait-on dire, de la sociologie générale, pour autant que les deux disciplines puissent se concevoir dissociées : car cette évolution, *mutatis mutandis*, dans son orientation générale, elle est celle de la voisine Byzance, elle est celle de l'Europe féodale — mais il y aussi beaucoup de différences, un écart croissant entre ces sociétés et les sociétés musulmanes, elles-mêmes entre elles différenciées (1). Je ne saurais dire que ce qui a été écrit sur ce qu'on a voulu appeler la « féodalité musulmane » repose toujours sur des idées ou des informations bien précises ni en matière d'Orient ni en matière d'Occident (2) : j'ai essayé de l'établir dans le cas d'une institution

(1) J'ai exposé quelques vues très sommaires (et, pour un ou deux détails, à réviser) dans ma contribution au rapport de R. Boutruche sur les institutions féodales pour le *IX^e Congrès international des Sciences Historiques*, I, Rapports, Paris 1950, p. 458-470, cf. p. 417 n. 1.

(2) Il y a évidemment conflit entre la tendance de la plupart des médiévistes « occidentalistes » à restreindre la qualification de féodales aux sociétés presque complètement semblables, s'il s'en trouve, à celle de l'Europe occidentale au milieu du Moyen Age, et celle de la plupart des spécialistes d'autres sociétés à baptiser féodales n'importe quelles sociétés dans lesquelles on trouve un morcellement de l'autorité politique, ou un accaparement de fonctions considérées par nous comme publiques par des puissances considérées par nous comme privées, ou une rémunération de services militaires par des concessions foncières. Il ne saurait naturellement être question de discuter ici d'une question de portée aussi ample. Qu'il suffise de dire qu'entre ces deux positions *a priori*, dont on ne peut que renvoyer dos à dos

spéciale, l'*iqṭā'*. Mais elle n'est, faut-il le dire, qu'un des éléments du problème, et l'on en peut citer bien d'autres. Un seul ici, tristement éloquent : qui ne sait l'importance dans le monde musulman moderne des *waqfs* ou *ḥabūs*, des biens de main-morte, qui, dans l'une au moins des formes que recouvre l'imprécision d'une terminologie élastique, correspond à certains égards à la seigneurie ecclésiastique de notre Moyen Age chrétien. Or peut-on me citer une seule étude, une seule amorce d'étude, sur les origines du *waqf* comme réalité économique (1), ou sur la croissance évidente et les transformations de l'institution en ce milieu de Moyen Age, où la réaction orthodoxe ne peut se concevoir isolée d'elle ? Ce n'est pas facile à réaliser, je le sais : mais serait-il si difficile d'avoir au moins posé la question ?

Envisager l'aspect évolutif de l'histoire économique et sociale, c'est aussi évoquer les antagonismes, les conflits qu'elle nous présente. Y a-t-il eu dans le monde musulman une « lutte

les adeptes en attendant qu'ils veuillent bien s'accorder sur une terminologie commune, il y a place pour une troisième, qui consiste à déterminer plus modestement ce qu'ont ou n'ont pas de caractères analogues un certain nombre de sociétés, et par conséquent peut-être à aboutir à des critériums objectifs pour la détermination de caractères essentiels permettant une qualification scientifique des sociétés. D'autre part il faut comme toujours prendre soin de distinguer les réalités concrètes très diverses qui peuvent se dissimuler sous des mots ou des vêtements institutionnels apparemment analogues : par exemple, entre la concession d'un champ à un soldat, qui consolide la petite propriété, et celle d'un district, avec droit public en plus, à un chef, qui fonde la féodalité, il y a antinomie : cependant en arabe le même mot *iqṭā'* a désigné l'un et l'autre selon les temps et les lieux, et parfois en même temps. Il est impossible de donner ici la bibliographie de la « féodalité musulmane » (cf. entre autres *supra* n. 12). Je signalerai comme typique l'article, par certains côtés juste, de G. Salinger, *Was the Futuwwa an oriental form of chivalry?* dans Proceedings of the amer. philos. Soc. 1950, qui, au moment même où il s'élève avec raison contre un certain « confusionnisme » des notions, confond en fait chevalerie et féodalité.... Même laxisme, malgré beaucoup d'informations et remarques utiles, dans Poliak, *La féodalité islamique*, dans Revue des Études Islamiques, 1936, centré sur l'Égypte des Mamluks, assurément pourtant le moins « féodal » des États musulmans.

(1) Je ne parle pas naturellement de la théorie juridique du *waqf* sur laquelle au contraire des progrès ont été récemment faits ; cf. en particulier J. Ṣchacht, *Early doctrines on waqf*, dans *Fuad Köprülü Armagani* (Mélanges Fuad Köprülü), Istanbul 1953, p. 443-452, où je m'étonne un peu que l'auteur, s'il veut bien ne pas trouver présomptueuse cette réserve de ma part, n'ait pas apparemment utilisé, en même temps que le Traité de Hilāl b. Yaḥya, celui d'al-Khaṣṣāf, qui en est en gros contemporain et me semble de contenu plus riche.

de classes », en donnant bien entendu à l'expression un sens très souple ? Il y a les *Zenj*, naturellement : mais il y a peu de sens à monter en épingle cet épisode si l'on ne lui donne pas dans l'ensemble de l'histoire médiévale musulmane son caractère, qui est exceptionnel. On soupçonne, on affirme des antagonismes sociaux sous les mouvements qarmate et isma'ilien et d'autres : on n'a guère cherché à en préciser la portée ni les participants. On aperçoit bien des aspects sociaux mêlés à des aspects « nationaux » dans divers soulèvements, dans diverses hérésies : on l'a plutôt affirmé en gros qu'étudié de près. Le propre de la documentation par laquelle nous connaissons ces divers mouvements est de nous les montrer sous leurs aspects militaires ou idéologiques et non dans leur composition sociale : il faut essayer de la préciser. Pour prendre un exemple même dans un domaine plus étudié, nous avons, depuis une ou deux générations, appris beaucoup de choses intéressantes sur les organisations de *futuwwa* (1) ; mais comme la documentation qui les concerne nous renseignait essentiellement sur leurs aspects idéologiques, on ne s'est que peu à peu avisé de les considérer dans leur rôle social (2), et, à mon avis, les meilleurs travaux qui leur ont été consacrés faussent encore un peu l'interprétation des choses, parce qu'ils ne partent pas franchement des structures sociales urbaines dans lesquelles se situent ces organisations (3).

Je m'arrête. Il va de soi que je n'ai prétendu donner aucun inventaire exhaustif des problèmes qui se posent à nous (4),

(1) Tout particulièrement par les travaux de Taeschner, auquel il n'est pas question de marchander notre reconnaissance. Cf. parmi ses derniers travaux à ce sujet spécialement *Das Futuwwarittertum des islamischen Mittelalters* dans Beiträge zur Arabistik, etc. 1944.

(2) Voir les réflexions suggestives, surtout du point de vue de la psychologie sociale, de L. Massignon, *La Futuwwa*, etc., dans la Nouvelle Clio 1952.

(3) Point de vue développé dans ma communication à la Soc. Jean Bodin, *supra* n. 22.

(4) Ni *a fortiori* une bibliographie même élémentaire des sujets effleurés : les travaux cités l'ont été plusieurs fois soit en raison de remarques qu'ils suggéraient par leur attitude générale, soit parce qu'ils risquaient d'échapper quelque temps à l'attention de collègues étudiant forcément d'abord la bibliographie orientaliste *stricto sensu*.

ni, de ceux auxquels il a été fait allusion, aucune formulation parfaite. C'eût été monopoliser tout un fascicule de cette revue, à supposer que ç'eût été possible. Tel qu'il est, l'exposé a, je crois, rendu sensible que, quelque gratitude que nous puissions avoir envers certains travaux individuels, nous avons dans son ensemble à construire l'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval, pour ne parler ni de l'Occident musulman, ni de l'Orient plus lointain, que je ne connais pas. La réalisation progressive de cette entreprise ne nous permettra pas seulement de meubler un étage encore presque vide de l'édifice musulman, mais encore d'éclairer d'un jour nouveau et de mieux voir sous toutes leurs dimensions les autres étages déjà mieux garnis. Car ce n'est en aucune manière sous-estimer l'histoire des aspects spirituels de la civilisation musulmane de dire qu'elle s'est développée dans une société matérielle, et qu'on ne saurait pleinement la comprendre si on lui retire ce soubassement. La vue plus complète et plus riche que nous aurons ainsi acquise de l'histoire musulmane nous permettra d'autre part de mieux la caractériser par rapport à celle des autres sociétés humaines et de mieux la situer dans le développement de l'histoire universelle : convergences et divergences d'orientation, rupture ou non-rupture de l'évolution par l'événement de la conquête arabe, indépendance ou interdépendance des diverses histoires parallèles, etc. Questions banales, si banales qu'on me demandera ce que sert de les répéter ; mais questions auxquelles il nous appartient justement maintenant, écartant les généralités gratuites, de donner des réponses concrètes et fouillées. Et alors il y aura une histoire solidaire de l'humanité, et l'on ne verra plus les orientalistes et les occidentalistes, si l'on me permet ce néologisme, se tourner le dos pour aller chacun de leur côté dans leur congrès respectif répondre à des questions qui ne se répondent pas, garder leurs méthodes comme des brevets d'invention, et donner aux mêmes mots des sens sur lesquels ils ne sont pas entendus.

Le lecteur m'aura certainement trouvé sommaire, ce qui est inévitable, et par là-même quelque peu injuste. J'espère qu'il n'aura pas douté du respect que l'attention portée à relever les défauts de notre discipline me laisse intégralement éprouver

pour beaucoup des hommes qui la cultivent. Lorsqu'on veut la faire progresser et qu'en dressant un certain bilan, on constate l'immensité du travail à faire, de peur de se noyer on tire la sonnette d'alarme. Qu'on veuille bien m'excuser si je l'ai tirée un peu fort.

Claude CAHEN
(Strasbourg).

THE BOHRAS
A MUSLIM COMMUNITY OF GUJARAT

The Muslim trading communities of Gujarat trace their descent to Hindu origins. They are divided into the three well-known groups of Bohras, Khojas and Memons, the first two of which are Shī'a Ismā'īlīs and the last Sunnīs. All three communities claim to have embraced Islam about the same time, between the eleventh and the twelfth century A. D. (1).

It appears that at the beginning and for some time afterwards, these communities comprised both Sunnī and Shī'a elements. Today, however, the Bohras are divided into two distinct and exclusive communities of Sunnīs and Shī'as with no social relationship whatsoever existing between them (2). A sectarian controversy in the Khoja community was brought before the Bombay High Court in 1866, and the judge had to decide whether the Khojas were Sunnīs or Shī'as (3). The Memons who, as a whole, adhere to the Sunnī doctrine, seem to have their Shī'a counterpart in a modern branch of the

(1) The first missionaries of the Bohras arrived about 460/1067. The Khojas claim that their first missionary, Nūr Satgur, reached Patan in 1166. The Memons, who in the main descend from the same Hindu stock as the Khojas, were converted by a son of 'Abdu'l-Qādir al-Jīlānī.

(2) The Sunnī and Shī'a Bohras still have adjacent living quarters in many towns of Gujarat. The dress of their womenfolk in rural areas, too, shows remarkable similarities.

(3) Advocate General v. Muhammad Husen Huseini, (1866) 12 Bom. H. C. R. 323 ff.

Agha Khan's Ismā'īlīs who call themselves Momnas and who belonged originally to the Hindu caste of Leva Kunbis. The names of both communities are corrupted forms of the Arabic *Mu'min*. In Kuchch and Kathiawar large numbers of Momnas live side by side with the Memons. The Momnas have now either attached themselves to the Khojas or have remained as a separate sect with few Muslim traditions and will probably, in the course of time, merge into the Hindu fold, as happened to some of these halfway communities in the last century (1). It is curious to note that the Momnas who joined the Khojas were given a lower status within the community (2). It is probable that these Momnas, with their superficial Muslim colouring, discovered that in their essential beliefs they differed wholly from other Momna and Meman groups and seceded to the Khojas, who admitted them as second-class members.

The initial spread of Islam among these trading and non-trading communities of Gujarat was little more than a personal attachment to the missionaries, mostly Ismā'īlīs, who tried to divert them from their original allegiance. For these first converts Sunnism or Shī'ism had no meaning whatsoever, in an age of Hindu dominance. Sectarian differentiation in such a time would have been inexpedient and fruitless. With the coming of Sunnī political power in northern India, the Ṣūfī orders engaged in a similar task among the Hindus of the North, and these activities later extended to Gujarat and to Central India in the wake of expanding political power (3). A personal attachment to a teacher, Shī'a or Sunnī, which did not involve any drastic change in the daily life of a Hindu, could be welcome

(1) In Gujarat, the Matia Kunbis were one of them. (Matia probably from Arabic *muṭī'*). Others were the Jats, the Summas, and the Kers Mianas. The Matia Kunbis who have returned to the Hindu faith call themselves Vaishnava Kunbis.

(2) When the judge asked who the Momnas were, defence counsel replied : « They are a humble community of shoemakers ; not Khojas, but adherents of the Agha Khan ».

(3) All converted Sunnī communities still retain their saints *(pīrs* and *pīrzādas)*. The main Ṣūfī orders in Gujarat are the Qādirīs, the Rifā'īs, the Chishtīs and the Jalālīs.

under uncertain conditions, when political changes seemed imminent. Most conversions from Hinduism in those days were nominal, and are to be attributed to the efforts of these missionaries. About the same time, too, some of the North Indian Muslims migrated to the South, fleeing before the Ghaznavids and the Ghorids (1).

By this time other Muslim influences had already penetrated into Gujarat. The Bohra Ismā'īlī tradition has it that Sidhrāj Jaysingh, the Solankī king of Gujarat (1094-1133), his minister Bhārmal (2) and the Jain teacher of Kumārpāl, Sidhrāj's successor, adopted Islam. How far this conversion to Islam was genuine or not is difficult to say, but there is a strong possibility that it might have been an act of political expediency. In any case, Islam in Gujarat continued in an uncertain and fluid state, which can be seen from the fact that Sunnī Bohras (3), Khojas and Memons till the passing of the Sharī'at Act of 1937 were governed in most respects by customary Hindu law (4). The Hindu customs observed by all these indigenous communities in many spheres of life up to the present also indicate how superficial were the roots Islam had taken in them.

Leaving the Khojas and the Memons aside, we will now direct our attention to the Bohras, and begin with a few preliminary remarks. The popular account relates that Sultan Aḥmad, a Muslim king of Gujarat (1411-1441), divided the new converts into two groups and called the fighters Mawla'l-Islām (5)

(1) Both Memons and Khojas claim descent from the Lohanas. These people dwelt round Lahore, which derives its name from their settlements. The existence of a politically independent Ismā'īlī community in Multan and Mansurah is mentioned in Ismā'īlī and other sources. A section of Khojas are still known as Multani Khojas. The last known attempt by the Ismā'īlīs to regain power in N. India was in 634/1236.

(2) A few Bohra families in Kathiawar claim descent from Bhārmal. Three much venerated Bohra saints come from that family.

(3) The Sunnī Bohras in many parts of Kheda and Broach have come under Wahhābī influence, and Hindu customs have been largely given up except in some remote rural regions.

(4) The Kutchi Memon Act of 1920 was the first partial attempt to replace the Hindu customary law by Muslim law.

(5) These are today known as Molesalam Girasias.

and the non-fighting converts Bohras (1). This is merely a later invention, for Sunnī Bohras are mostly warlike peasants, preserving their Rajput origins in their physical features and popular traditions. Moreover, some of the Sunnī Bohras of Surat, Broach and Baroda claim Brāhmanī, Mārwāṛī and other lower caste descent. Numerous Sunnī Bohras in the Surat and Kheda districts of Gujarat bear, in common with many Hindus (2), the family surname of Vohra. The combination of these diverse elements must have been earlier than the coming of Muslim rule to Gujarat, and it is probable that there was a Hindu caste called Vohra (3) which accepted some form of Islam while continuing a Hindu mode of life, and became a refuge for other new converts. With the coming of Sunnī rule, divisions appeared within this community which maintained the pattern of a Hindu caste under a thin Islamic veneer. Although the distinction between Sunnī and Shī'a Bohras was not noticed in the early stages, it gained in importance with the growth of Sunnī political power. Since the early Sunnī Bohras had little more than a personal attachment to their Ṣūfī *pīrs*, an attachment which even today divides the Sunnī Bohras amongst themselves, according to their allegiance to different *pīrs* and *pīrzādas*, social, including marital relations existed between the Sunnī and Shī'a branches until 1535, when Ja'far Shīrāzī asked the Sunnī Bohras to cease all social relationship with their Shī'a counterparts (4).

The Ismā'īlī communities of Northern India seem to have been independent and to have had no relations with their

(1) The popular etymology derives the word from *vyawahār*, i. e. trade. The Sunnī Bohra tradition that they were called Bohras because they consisted of several sects or paths (Gujarati : *bahu rāh*) accords, however, better with the early composition of the community of several hetrogeneous elements.

(2) These Hindus, too, are not traders.

(3) Elliot, *Races of the N. W. Provinces of India*, I, 43 and 130.

(4) The Bohra tradition asserts that this was one of the largest secessions from the community, and was led by a man called Ja'far who became a Sunnī and carried with him about three fourths of the community. These people are known today as Ja'farī Bohras, and they call themselves « Badi Jamā'at » or « Chār Yārī », i. e. « the bigger party » or « the friends of the four caliphs ».

co-religionists in Gujarat (1). The Ismā'īlī Bohras, it is true, preserve the tradition that co-religionists of them existed until very recently in Multan. This seems to be merely based on the historical fact that Multan had been an Ismā'īlī principality. Some Bohras have also tried to show that the Bohra missionary, Mawlāya Nūru'd-dīn, and the Khoja Missionary, Nūr Satgur, were one and the same person. Nūru'd-dīn, according to the Bohras, arrived about 1067 A. D. and carried on his missionary activities in Deccan where he died and was buried in the city now known as Aurangabad. The tomb of a Khoja missionary at Navsari (2) gives the date of Nūr Satgur's death as 487/1094. The Fāṭimī caliph Mustanṣir bi'llāh died in 1094, too, and it was only after his death that there occurred the split in the Ismā'īlī community, which is the basis of the distinction between Bohras and Khojas. There can have been little, if any, difference between their teachings at that time. The Khoja tradition, however, asserts that Nūr Satgur reached Gujarat only after 1179 (3) in the reign of Bhīm Solankī (1179-1243). In the face of these conflicting claims and the paucity of reliable information, it is difficult to venture any opinion about the time of their arrival or their doctrines. Indeed, the growth of the main bodies of both communities, Khojas and Bohras, has been almost wholly independent of each other.

The Ismā'īlī Bohras are divided into Dā'ūdīs, Sulaimānīs, 'Alīas, Nāgōshīas, Hiptīas and two other recent factions. The differences between these branches concern the allegiance to the various persons who claimed the leadership of the community. The history of the earlier divisions is well known (4).

(1) For Ismā'īlism in Northern India see *Encylopaedia of Islam*, s. v. Multan; H. Ray, *The Dynastic History of Northern India*, Calcutta 1931; Hashim Syed, in *Islamic Culture*, I, 1927; Sulaiman Nadvi, *ibid.* VIII-IX, 1934-1935; S. M. Stern, *ibid.* XXIII, 1949.

(2) W. Ivanow, in *JBBRAS*, XII, 1936, p. 60.

(3) T. W. Arnold, *Preaching of Islam*, p. 275 mentions that the Khoja missionary arrived during the reign of Sidhrāj. This seems to be a contamination of the Bohra and the Khoja traditions.

(4) Cf. *Encyclopaedia of Islam*, and *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s. v. Bohoras; J. N. Hollister, *The Shi'a of India*, p. 265-305.

These divisions have led to the formation of separate communities whose social existence is as exclusive as that of the Hindu castes. At times, there have been half-hearted attempts by well-meaning Sulaimānīs and Dā'ūdīs to patch up these differences, but as was to be expected, they all came to naught. The Sulaimānī and Dā'ūdī schism was almost inevitable, after the loss of the semblance of political power by the Ṣulaiḥids in the Yaman. It was almost entirely an Indian-Yamanī quarrel. The causes which led to the final break-away of the Indian element from their co-religionists in the Yaman still exist and a conciliation is unlikely.

The 'Alīas, the Nāgōshīas and the Hiptīas survive only in a few families in Baroda and Ujjain, and these will probably sooner or later merge into the larger communities with whom they are in close contact, either Hindu or Muslim.

The two recent break-aways among the Dā'ūdīs bear a certain resemblance to the Hiptīa schism, insofar as these three groups, in contrast with the other branches of the Ismā'īlī Bohras, accord to their leaders a higher position in the Ismā'īlī hierarchy than that of Dā'ī (or Dā'ī Muṭlaq). After the extinction of Fāṭimī rule in Egypt, the Yamanī centre of Ismā'īlism, discarding higher claims (1), reached a compromise, by which the head of the community was to retain the grade of Dā'ī Muṭlaq. The founder of the Hiptīas, Hibatu'llāh ibn Luqmānjī, claimed to have been in touch with the Imām through his Dā'ī'l-Balāgh ; this schism occurred in 1780. The first of the two modern secessions occurred towards the beginning of the present century. Its leader, 'Abdu'l-Ḥusayn, claimed to be the Ḥujja of the Imām, a rank next to that of Imām. His followers are few and are found in Nagpore, where they are known as Mahdībāghwāllās. The second modern schism is still more recent. Its leader, about 1944, originally claimed the imāmate, but soon abandoned this claim for a claim to the lesser dignity of Ḥujja. The most interesting fact about this incident

(1) The claims ranged from Dā'ī Muṭlaq to Ḥujja. Ismā'īlī sources, mainly the *'Uyūnu'l-Akhbār* of Dā'ī Idrīs, give in detail the differences that arose in the Yaman after the death of the caliph Āmir bi-Amri'llāh.

is that though the seceders were few, they belonged to the class of religious dignitaries and were considered very learned.

These schisms had a lasting effect on the community : it became more compact than ever and the leader's control of the community became stronger.

The Dā'ūdīs, since the beginning of the present century, have nevertheless suffered many domestic feuds. The headship or Dā'īship of the community was for a long time reserved to the Yamanī families which had migrated to India when conditions in the Yaman became unbearable under Zaidī and Turkish pressure. Although a few Dā'īs were of Indian extraction, it still took a long time for the Indian element to oust the Yamanīs. The last four Dā'īs, and some earlier ones, have come from Indian families with anti-Yamanī leanings. The accession of the 47th Dā'ī, 'Abdu'l-Qādir Najmu'd-Dīn, the grandfather of the present Dā'ī, who succeeded a Yamanī Dā'ī, Muḥammad Badru'd-Dīn, led to a split between the two factions. The majority of the 'Ulamā' and Mashā'ikh claimed that Muḥammad Badru'd-Dīn died without nominating a successor. Since the nomination of the successor by the predecessor is one of the cardinal points of Shī'ite dogma, this created a delicate situation. The 'Ulamā' and Mashā'ikh, however, hushed the matter up by keeping the information from the community, and arrived at an agreement that 'Abdu'l-Qādir Najmu'd-Dīn should assume the headship of the community and abstain from claiming the spiritual position of Dā'ī. The agreement seems to have been faithfully carried out at first, but once securely established, and having overcome the Yamanī opposition by winning over or isolating the remaining hostile elements, Najmu'd-Dīn assumed the title of Dā'ī (1). Nothing much of importance happened under his successor, Ḥusāmu'd-Dīn, brother of Najmu'd-Dīn. The 49th Dā'ī, Muḥammad Burhānu'd-Dīn, a son

(1) It was admitted by the opposition that Badru'd-Dīn intended to nominate Najmu'd-Dīn, but since it is essential that the appointment should be public, the succession of Najmu'd-Dīn was not recognized. The public nomination is called an-naṣṣu'l-jalī. For the stand of both parties see the Burhanpur Durgah case, (1947) 75 I. A. 1, and the Chāṇdā Bhā'ī Gulla case, (1921) 24 Bom. L. R. 1060.

of Najmu'd-Dīn, succumbed to the resurgent Yamanī element and admitted in a document (1) that his father and his uncle, the 47th and the 48th Dā'īs, were not Dā'īs but merely caretakers of the community. He was succeeded by his brother. 'Abdu'llāh Badru'd-Dīn. The Indian element, however, absolutely re-established itself with the accession of the present, 51st Dā'ī, Abū Muḥammad Ṭāhir Sayfu'd-Dīn, a son of Burhānu'd-Dīn.

The first action he took was to disperse the opposition groups by appointing their members to distant administrative posts in the community. Thereafter, by threats of excommunication, he extracted from many of them written admissions that they accepted him and his three predecessors as duly nominated Dā'īs, and thereby achieved the unquestionable leadership of the community. The few who refused to agree were expelled from the community on various grounds. The weapon of excommunication proved to be very potent, for the leader of the community controlled the means of livelihood of the 'Ulamā' and Mashā'ikh, and could easily reduce them to poverty by refusing to appoint them to administrative posts, or by sending them to some remote areas where the sparse Bohra population was insufficient to support them.

At first, the excommunicated faction established their centres in Burhanpur, Bombay and Surat (2). This could not be considered a breach in the community, for although they were regarded as outcasts, pretenders *(mudda'i)* (3) and objects of hatred, they still held themselves to be Dā'ūdīs. With the establishment of these three small groups, a few more individuals

(1) Before the original of the document was destroyed, the opposition had copies made, and these were introduced both in the Burhanpur Durgah case and in the Chāndā Bhā'ī Gulla case.

(2) Minor centres were also established in Kathiawar. The opposition soon began publishing two weekly Gujarati papers, *Bag-e- Mu'min* in Amreli in Kathiawar, and *Gulzār-e- Ḥakīmī* in Burhanpur. The first stopped publication at the death of its editor, the second still appears regularly. The Dā'ī's party, too, has its own paper, *Nasīm-e-Bahār*, which is published in Bombay.

(3) The term *mudda'ī* was first applied to the opposition when they filed the suit in the Bombay High Court. The opposition, on the other hand, calls the party in power *mudda'ī*, because they claim the Dā'īship.

were encouraged to oppose the ruling party and to join them ; their life had by now become tolerable, after many privations resulting from the complete cessation of all social contacts with the rest of the community and the reprisals undertaken against them by the more fanatical followers of the Dā'ī.

The right of the Dā'ī to excommunicate was tested in court, in the famous Burhanpur Durgah case (1). After the case had passed through several stages, the Privy Council upheld the right of the head of the community in this respect.

In the thirties, another group consisting of about sixteen families was excommunicated in Karachi. The reason for excommunication was different here. The Burhanpur, Surat and Bombay groups were the orthodox opposition, whereas the Karachi party, consisting of the members of the Bohra Young Men's Association, ventured to question the validity of some of the more stringent measures which the Dā'ī had taken in order to control the community and collect the fees. The Karachi group claimed to be reformist and differed entirely in its outlook from the orthodox opposition. Their main complaints were against the necessity of securing the permission of the Dā'ī or of his agent for every ceremony, and against his high-handedness in the use of communal property (2).

In 1923 already, the Bombay government had put on the statute book the Waqf Act which required trustees, real or implied, to give an account of the trust property every year. The Dā'ī, supported by his followers, tried to be exempted from this provision ; he claimed to be « the Lord of the wealth, the persons and the souls » of all his followers. The protests against the Act from the community were widespread and, for the most part, genuine, the response of the faithful to the wishes of the Dā'ī ; but the Bombay Government did not yield.

Meanwhile, the opposition was not idle and a suit was

(1) Seth Tayabali v. Mulla Abdulhussein, Suit No. 25 of 1925 in the court of the First Class Sub-Judge of Burhanpur, C. P. ; Hasanali v. Mansoorali, (1947) 75 I. A. 1 ; (1947) 50 Bom. L. R. 389.

(2) The Karachi party started its own monthly journal, which was discontinued after their readmission.

instituted in the Bombay High Court demanding that the Dā'ī should submit an account of the offerings made at the tomb of Chāṇdā Bhā'ī in Bombay (1). The suit became famous as the Chāṇdā Bhā'ī Gulla case (2), *galla* being the Gujarati word for the wooden chest which is kept at all tombs for collecting donations from pious pilgrims. The case was decided against the Dā'ī who maintained that all contributions by pilgrims were for his personal use and that he, being the representative of the Imām, could not be called to account by anoyne but him. After the decision, however, most of the more renowned and frequented tombs set up two chests : the old one, within the precincts of the tomb, and a new one outside. The proceeds of the outside chest go to the Dā'ī, and as they are not in the nature of a trust, he is not required to render an account under the Waqf Act.

The right of excommunication, essentially a Hindu practice which was first adopted by the first Agha Khan against the twelve families of Bombay who called themselves Bārbhā'ī (3), has been freely used, but with great tact, by the present Dā'ī. It has prevented many dissidents from joining the opposition or even protesting against the measures taken by the Dā'ī or his agents. Complete social boycot in a community with a watertight and caste-ridden structure would be disastrous for the dissenters and their families. Consequently, the Karachi group and some members of the second generation of the other opposition factions recently applied for readmission to the community ; this was allowed after they had made apologies for their previous actions and confessed their errors (4). In

(1) The tomb of a Bohra trader of the last century. Through the growth of the Bohra population in Bombay it has become an important sanctuary.

(2) Advocate General of Bombay v. Yusufalli, (1921) 24 Bom. L. R. 1060. The judgment was approved by both parties, and each claimed that it had won the case.

(3) The trouble started in the twenties of the last century. Many Khoja cases went to the Bombay High Court. See Hirbai v. Sonbai (1847), *Perry's Or. Cases* 110 ; Morley, *Digest* II, 431 ; Advocate General v. Muhammad Husen Huseini, (1866) 12 Bom. H. C. R. 323 ff.

(4) The terms offered for readmission were originally very stringent. One condition was that the party desiring readmission should declare that any mar-

a recent decision, the Bombay High Court has absolutely denied the right of the head of any community to cast out any of its members. The High Court went to the extent of asserting that religion has nothing to do with the right of excommunication or expulsion (1).

The administration of the Bohras is wholly autocratic and chiefly in the hands of the Dā'ī, who governs every activity of the community with the help of his personally chosen assistants. The religious designation of the head is Dā'ī Muṭlaq, a lesser rank in the Ismā'īlī religious hierarchy, but implying at present the uncontested and absolute leadership of the community. Under the Dā'ī and appointed by him are a Mā'dhun and a Mukāsir ; these offices, too, are a remnant of the old Ismā'īlī hierarchy. After them come the Mashā'ikh (2), usually eighteen in number, of varying ranks and all addressed as Bhā'ī Ṣāḥib. Every Dā'ī, on assuming office, creates his own Mashā'ikh. The Mashā'ikh are chosen among the persons most learned in Ismā'īlī doctrine and in Arabic, and they are usually trained by the Dā'īs themselves or in the Sayfī Dars in Surat (3), a seminary for religious dignitaries. Next in rank come the 'Āmils (agents) who are addressed by the titles of Bhā'ī Ṣaḥib, Miyāṇ Ṣāḥib and Mullā (4). The Bhā'ī Ṣāḥibs and the Miyāṇ Ṣāḥibs are sent to cities with significant Bohra populations. Their main duty is to lead in prayer and to perform marriages and other ceremonies.

riages they had contracted during the period of excommunication were invalid, and the children born to them illegal. Recently the Dā'ī has become more liberal.

(1) Taher v. Tayebbhai, (1953) Bom. 183. In 1949 a Prevention of Excommunication Act was promulgated in Bombay ; it made excommunication not only invalid but punishable by a fine.

(2) They are also referred to as Ḥudūd.

(3) The Sayfī Dars was founded by the 43rd Dā'ī, 'Abdu'l-'Alī Sayfu'd-Dīn, in 1232/1817. The opposition, soon after its excommunication, started a similar institute at Burhanpur ; this has now ceased to function.

(4) Bhā'ī Ṣāḥib means « reverend brother ». The Dā'ī is referred to as Bāvā Ṣāḥib « reverend father », and a female member of the Dā'ī's family is known as Ā'ī Ṣāḥib « reverend mother ». About a generation ago the Bhā'ī Ṣāḥibs were always relations of the Dā'īs. Nowadays Bhā'ī Ṣāḥibs are created from all classes, and Miyāṇ Ṣāḥibs are gradually disappearing.

For every ceremony the permission of the ʿĀmil is necessary. It probably dates back to the days when the initiation of neophytes was entirely dependent on the teacher. But now the reasons for it go deeper. For every ceremony that the ʿĀmil performs and for every license he grants, he receives a fee, a large part of which goes to the Dāʿī's treasury and the remainder to himself. The permission of the ʿĀmil is necessary for inviting the community to a feast. Marriage ceremonies can only take place by permission of the ʿĀmil or of his authorized deputy, and it is usually he who officiates at such ceremonies (1). Although permission would rarely be refused, an agent could prove difficult if the usual fee was not forthcoming. In one case, on some pretext or other, the ʿĀmil refused to officiate at a marriage, and so the parties were married before a Qāḍī. Thereupon, the ʿĀmil wrote to the parties, intimating that they were not properly married and that the children born of the union would be illegitimate. The parties filed a suit for libel. The ʿĀmil, supported indirectly by the Dāʿī, claimed that marriages among Bohras could only be valid if they were performed by the Dāʿī, his agents or agents' authorised deputies. This defence was withdrawn for fear of creating animosity between the other Muslims and the Bohras, and the case was settled out of court.

The Mullāship is the lowest stage of the present Bohra hierarchy. Mullās are numerous, and they generally belong to the cities where they are appointed. In big towns there is a post of Wālī Mullā, upon whom devolves the duty of leading the prayers in the absence of the ʿĀmil, whose permission to perform this office he has received. Most of the Mullās are instructed in the Ismāʿīlī ritual.

(1) Up to ten years ago, every male Bohra was expected to grow a beard. This rule was strictly enforced. Since only the young men of the community proved recalcitrant, they were brought to book at the time of their marriage. When a young man, accustomed to shaving, was noticed to be growing a beard it was usually regarded as a sign of his approaching marriage. Before the ceremony, the groom had to give an undertaking with a deposit of money, determined according to the social status of the persons involved, that he would grow a beard. The deposit was, however, rarely returned.

The Mullās are also employed in the madrasas, which are for Bohra children exclusively. These madrasas are elementary schools where Gujarati, Urdu and religious instruction are given ; the religious training is in the hands of the Mullās. These schools are supported by local funds (1). If not thus employed, a Mullā usually pursues some sort of trade and looks forward to the days of feasts and ceremonies when he, too, will collect a small offering, together with the ʿĀmil, from the members of the community (2).

For his livelihood, the ʿĀmil depends almost exclusively on the community. Nowadays he usually gets a small monthly allowance from the Dāʿī, while the rest of his needs is met from offerings. In the past, it was considered below the dignity of the members of this class, specially the Bhā'ī Ṣāḥibs and Miyāṇ Ṣāḥibs, to engage in trade, but nowadays, partly because modern sceptic Bohras are less inclined to contribute liberally, some of the Miyāṇ Ṣāḥibs and Bhā'ī Ṣāḥibs have adopted the peaceful and at times more profitable profession of traders. The Dāʿī never allows his ʿĀmils to stay in any place for more than a few years. These transfers are made mainly in order to prevent any ʿĀmil from gaining sufficient local experience to enable him succesfully to misappropriate funds due to the Dāʿī.

The Dāʿī himself visits different Bohra centres from time to time, accompanied by his retinue. His present headquarters are in Bombay ; he moved there from Surat early in the present century. On his visits the Dāʿī is received royally by his followers, and all expenses are paid by his hosts. Such invitations are usually suggested to the community by the Dāʿī's agent. The agent usually sends a few leading members

(1) The first modern Bohra school was started by the orthodox opposition at Burhanpur. The Dāʿī, too, opened one of his own at the same place, and another in Bombay. Because of lack of funds, the opposition school was transformed into a technical college, which is now open to all communities.

(2) These offerings differ according to the status of payee and payer. They are called *salām* because the devout, when passing the money, kiss the hand of the dignitary. The excommunication is referred to as *salām-baṇdh* i. e. refusing the right to kiss the hand.

of the local population to beg the Dā'ī to honour them by his visit, and after some initial show of reluctance, the invitation is accepted. The visit is usually a great drain on the purse of the Bohras, though highly profitable to the treasury of the Dā'ī. A city such as Surat could easily spend Rs. 100,000 on a single visit. The visits are therefore carefully planned so that no city is overburdened. Out of collected offerings, the Dā'ī maintains his retinue, his agents, the Dars in Surat, and a couple of high schools. Recently, scholarships for higher studies abroad have become a further item of expenditure.

The Dars at Surat used to be one of the best centres both for Arabic and Ismā'īlī studies. It still retains its past reputation through a few scholars, who have devoted their life to teaching. The Ismā'īlī studies are controlled by the Dā'ī. The study of Ismā'īlī esoteric philosophy has, since the beginnings of Isma'īlī propaganda (1), always been very secret, and the first part of *Kitābu'l-Azhār* gives a long list of Ismā'īlī books and recommends that they should be read only in that order and with the permission of the proper spiritual guide (2). The matter has now reached a stage when no Ismā'īlī work, not even the *Da'ā'imu'l-Islām*, can be studied without the consent of the Dā'ī (3). Consequently very few people in the community know the teachings of their religious books, and they have to comfort themselves with the thought that only the learned can understand them.

Belief in the Dā'ī is an article of faith for every Bohra. The presence of this central figure managing the affairs of the community, has preserved its unity and kept them a separate entity.

The Bohras have retained many Hindu customs connected with marriage and other ceremonies. These have lost, more or

(1) The main reason for continuing the secrecy, even after the Ismā'īlīs established themselves as a political power, must have been the marked hostility shown towards them by the other Muslims.

(2) The author is Ḥasan b. Nūḥ Bharūchī. See Ivanow, *Guide*, 65.

(3) The library of the Dā'ī is reputed to have the richest collection of Ismā'īlī manuscripts. Many private collections have been incorporated in it by the present Dā'ī.

less, their old associations, and efforts are sometimes made to explain them in terms of Ismā'īlī esoteric philosophy. None of these ceremonies are contrary to Islamic law, so they could easily be retained.

In the last few generations, the Bohras have taken great care to prove themselves good Muslims. Listening to music and smoking are considered unlawful, and have only recently been introduced. The wireless has greatly modified the hostile attitude towards music in all circles, but smoking is still frowned upon even among some liberals. The Bohras, as a trading section of the Gujarat society, have kept contact with their Hindu counterparts while, as a wealthy Muslim class, their contacts with the other Muslims have not been free of envy and jealousy. *Taqīya*, the doctrine of dissimulation, was till very recently known by every individual. Although conditions have been better for the last few decades, care is always taken not to hurt the susceptibilities of the other Muslims.

Bohra contacts with Hindus and with other Muslims have raised some interesting legal questions which were settled in the light of the then existing social conditions. A study of the *Masā'il* of Amīnjī ibn Jalāl, the *Masā'il Zaynīya*, the *Masā'il* of Ismā'īl ibn 'Abdi'r-Rasūl, the *Masā'il Sayfīya* and many other compositions of the period of Yamanī and Indian Dā'īs (1) would produce interesting results. Even now an orthodox Bohra will refer all new problems to the Dā'ī, and his decision will then become law. Although modern collections of a similar character have not been made, a perusal of the periodicals and other publications of the community would provide ample material (2). An investigation of modern cus-

(1) There is substantial material on the subject. Nearly twenty compilations have been made of legal and quasi-legal questions during the period of the Yamanī and Indian Dā'īs. The last of these works was the *Masā'il Zaynīya* by Ṭayyib Zaynu'd-dīn, the 45th Dā'ī. These works exist in manuscripts and are not as difficult to obtain as other Ismā'īlī writings.

(2) The present Dā'ī used to write a yearly epistle called *Risāla ar-Ramaḍānīya*, but they were discontinued because of criticism from the Ja'farī Bohras. The periodicals of the opposition, too, contain much useful material, most of it in Gujarati. The Burhanpur weekly *Gulzāre Ḥakīmī* started publishing a translation of the *Rasā'il Ikhwāni's-Ṣafā'*.

toms, conventions and recent developments must be a subject of a separate inquiry, and we will limit ourselves here to the discussion of a few topics of major interest.

The Ismā'īlī reckoning of the lunar calender is based on the astronomical calculation of the appearance of the new moon. The other Muslims, on the other hand, rely on the moon being seen by two persons. The Ismā'īlī calender is therefore fixed and definite, with six months of thirty days and six months of twenty nine days, alternating one after the other. Every third year there are seven months of thirty days. This astronomical calculation was adopted at the time when Greek science was finding a firm foothold among the Ismā'īlīs. It was approved by the Fāṭimī Imāms after the establishment of their rule in North Africa ; more probably during the time of Mu'izz, because none of the earlier works of their illustrious Qāḍī, Qāḍī Nu'mān, has anything to say about this innovation. In his last work, the *Da'ā'imu'l-Islām*, he discusses at length the merits and the acceptability of the new reckoning, but in his chapter on *shahāda* (evidence) he refers to the general rule of Islamic law concerning the number of witnesses necessary to prove whether the new moon was seen or not (1). During the Yamanī period, Dā'ī Idrīs ibn al-Ḥasan defended the Ismā'īlī method of computing the calender (2).

In India this difference between the Bohras and the other Muslims has been a source of trouble, in which the former have suffered intermittently. The fact that they are the only people celebrating the Muslim festivals one day, or sometimes two days, before the general celebration, has roused animosity. Moreover, their dates coincide with the Hindu calendar. This adds to the bad feeling, for it makes it seem that the Bohras have adopted the Hindu calendar. During Muslim rule in Gujarat, the Bohras had always to be careful about celebrating their

(1) *Da'ā'im*, ed. A. A. A. Fyzee, Cairo 1951. The theory is vaguely introduced on p. 323. For contradictory traditions, see pp. 225, 322 and 333. The second part of *Da'ā'im* which is not yet published, contains a few more such traditions.

(2) 19th Dā'I ; his treatise is entitled *R. Īḍāḥi'l-i'lām fi kamāli 'iddati's-ṣiyām*. See *Guide*, 64. The Dā'I also tries to explain the apparent contradiction of Qāḍī Nu'mān.

festivals. It was done as secretly as possible, and children were taught not to tell anyone. Nowadays, however, Bohras celebrate both festivals, their own and the general one. The religious ceremony is performed on their own day, and a general celebration held on the following day.

Another point to note about the Bohras is that they do not recite the *khuṭba* at the Friday or festival prayers. The *khuṭba* can be said only under an Imām, and since the disappearance of the 21st Imām, Ṭayyib, the infant son of the Fāṭimī caliph Āmir bi-Amri'llāh, no one is entitled to say it (1). The *khuṭba* reduces the four *rak'as* of the ordinary mid-day prayer to two. Muslim law demands that anyone who misses the Friday *khuṭba* and the congregational prayer shall perform the ordinary four *rak'as* of the mid-day prayer. The Bohras accordingly perform the ordinary mid-day prayer, without the *khuṭba*, on Fridays. On feast days they perform two additional *rak'as*, which are called *'iwaḍu'l-khuṭba*, the equivalent of the *khuṭba*. At the end of the prayer, the person who leads the prayer stands up and, facing the *qibla* and not the congregation, as he would do when delivering the *khuṭba*, recites a prayer, asking God to make manifest the Imām. This innovation was introduced under the Dā'īs in the Yaman, when the political power of the Ismā'īlīs had disappeared. How far the Ithnā-'Asharī innovation of letting the appointed time for the sunset prayer pass, in expectation of the arrival of the Mahdī who would then lead the prayer, has influenced this Ismā'īlī practice, is difficult to say (2).

The practice of letting the hands hang down when performing the ritual prayers, and of wiping over, instead of washing, the

(1) The Bohras have, therefore, no *minbars* in their mosques. If they are found in some places, this is due to *taqīya*. During the month of Muḥarram and on other ceremonial occasions a special high chair with cushions is erected for the Wā'iẓ (preacher), who is usually the 'Āmil of the place.

(2) The influence of Ithnā-'Asharī Shī 'ism is evident in the form of *adhān* used by the Bohras. It contains the additional formula « Muḥammad and 'Alī are the best of mankind, and their progeny is the best of progenies » (twice). It was first introduced in the time of the caliph Ḥākim, and Dā'ī Idrīs in his *'Uyūnu'l-akhbār* states that it was taken over from the Imāmī (Ithnā-'Asharī) Shī 'as.

feet in the ritual ablutions, belong to those points which excite argument and heated discussion, but are not exclusively distinctive of the Bohras.

The 18th of the month of Dhu'l-Ḥijja is celebrated as the ʿIdu'l-Ghadīr. This is a general Shīʿite festival commemorating the day when, according to Shīʿite belief, the Prophet appointed ʿAlī as his successor. On that day every Bohra fasts and on no account misses the mid-day prayer, when the covenant with the Imāms and Dāʿīs is renewed (1).

The meeting places for community gatherings and celebrations are the mosques and Jamāʿat Khānas (assembly houses). Both are maintained by contributions of the local communities. A committee of a few leading persons is appointed by the ʿĀmil to manage them and to look after the accounts (2).

The religious taxes *(zakāt* and *ṣadaqatu'l-fiṭr)* are usually collected by a special envoy of the Dāʿī who is called Ṣāḥibu'd-Daʿwa. He travels to all important centres of the Bohras. The strict letter of the law is not observed as far as the payment of *zakāt* is concerned, and the sum is usually settled between the envoy and the payer after some initial bargaining.

During the last few years before the partition of India, common political interests tended to supersede purely communal affinities. Thereby, contacts between the Bohras and the other Muslim communities increased, and it is not surprising to come across Bohras deeply influenced by Wahhābism. This also affected the relations between Bohras and Hindus, with whom they had always been on more or less cordial terms. Since the partition, the Bohras stand politically divided. Both groups are making efforts to keep in close touch with each other across the political frontier. The results have been promising so far, but a lasting success can only be guaranteed by the continued goodwill of both the Indian and the Pakistan

(1) Cf. Ivanow, *A Creed of the Fatimids*, 13-15.

(2) These appointments are usually decided by the social status of the persons concerned. The Dāʿī has recently started conferring titles on leading Bohras in every city. These title-holders have the first claim to membership in the committees.

Governments. Even if this is forthcoming, the influences at work on each of the two groups are entirely different, and the future is difficult to predict. The separatist tendencies of the Bohras of Karachi, together with the appealing slogans of Islam, may determine what this future will be in Pakistan. The policy of the present Dā'ī in recent years has become somewhat more liberal than formerly, and probably this may help to keep the differing factions together for some time to come.

SH. T. LOKHANDWALLA
(Edinburgh)

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 31 MARS 1955
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, **IMPRIMEUR**
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 181. — **Éditeur : n° 145**
Dépôt légal : 2e trimestre 1955